

الفلسفة

بين الأسطورة والتكنولوجيا

دكتور
مجدى الجزيرى



تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ / ٣، الاسكندرية

الفلسفة بين الأسطورة

والتكنولوجيا

الفلسفة بين الأسطورة

والتكنولوجيا

د. محمد مجدى الجزيرى

كمبيوتر: (دار الوفاء)

الطباعة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة - بلوك رقم ٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية

رقم الإيداع: ١٥٨١٣ / ٢٠٠١

التقليم الدولى: 5 - 193 - 327 - 977

الفلسفة

بين الأسطورة والتكنولوجيا

دكتور

محمد مجدى الجزيرى

الطبعة الأولى

٢٠٠٢م

الناشر

دار الوفاء للنشر والطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية

إهداء

إلى الشعاع الجميل الذى توهج فى وجدانى
وفى ومضة خاطفة تلاشى أميى، وبفقدته فقدت الثريا
التي أضاءت كل الغرف المظلمة فى حياتى، إلى روح
الخالة والأم الثانية أهدى هذه الدراسة،

د. محمد مجدى الجزيرى

مقدمة الطبعة الأولى

يقول جان لاکروا "إن بلداً يعتقد الفلسفة لابد وأن يكون قد فقد الشعور بوجوده، فهي إحساس ثقافة العصر بذاتها".

والحق أن الفلسفة تعطي الحياة مغزاها ومعناها وقيمتها بل وشرعيتها. ونحن متى تخلينا عنها كنا بذلك قد تخلينا عن أبرز خصائصنا البشرية وعن مبررات وجودنا أي تخلينا عن وعينا بالحياة.

ولعل الطابع النقدي للفلسفة هو الذي جعلها أكثر مجالات الثقافة تعرضاً للطعن. ومن هنا كانت موضع التساؤل وموضع الهجوم أيضاً، وكان على الفيلسوف أن يواجه العديد من الهجمات الضارية التي استهدفت الفكر الفلسفي على مر العصور.

وإذا كانت الحرية تشكل التزاماً يود البعض لو تخلص منه، وترك لغيره مهمة الاختيار نيابة عنه، فكذلك الحال بالنسبة للفلسفة، فليس من السهل عليك أن تفكر وتعي وتعمل وتتأمل وتبحث وتحلل وتكشف وتنقد، والحق أنه لا محل للفلسفة ما لم نقرنها بغالم الحرية، فالفلسفة هي أساساً حرية الفكر وحرية النقد.

فليس ثمة فلسفة لو أحكمنا الحصار حول انطلاقات الفكر الإبداعية في كافة الميادين الإنسانية. وليست الفلسفة حركة إلى الخلف أو رقضا وتجاهلاً لضرورة الزمان، كما أنها ليست تأكيداً لسلطان وخضوعاً لمقتضيات الضرورة والإرغام. بل إنها جدة وطرافة وانبثاق إبداعى يتجاوز عالم المعطيات الفعلية، والفلسفة بحكم طبيعتها تتجاوز دائماً نفسها، فلا تقنع بما حققته، وإلا كان مصيرها الجمود والفناء وكان محلها المتاحف وحديث الذكريات.

ففى عالم الفكر الفلسفى لا توجد آراء أو مذاهب قطعية لا تحتل التعقيب أو النقد، وليست الفلسفة مطالبة بأن تقدم لنا الكلمة الأولى والأخيرة، فلا يحق لنا أن نضفى طابع القداسة على أفكار الفلاسفة ونظرياتهم. ولو أدركنا الفلسفة على هذا النحو كنا فى مأمن من إحالتها إلى رموز أسطورية خارج دائرة الزمان، وما أخرجنا إلى أن نراجع أفكارنا ونراجع ما وصلنا إليه بين الوقت والآخر، وليست هذه المراجعة إلا صميم الروح الفلسفية الجادة فى تجاوزها ذاتها باستمرار، ومثل هذه المراجعة يمكن أن نلمسها فى عالمنا المعاصر متى اتجهنا إلى تقاد الحضارة الغربية أمثال شينجلير وألبرت شفيتزر ونورثروب وماركيوز وجارودى وليفى شتراوس وغيرهم. ولو جاز لنا أن نعقب على موقفهم فى مثل هذه العجالة القصيرة لقلنا إنه ينبع أساساً من محاولة تنقية وتخليص نظرتنا إلى الحضارة الغربية والنموذج الغربى فى التفكير من كل أبعاده الأسطورية التى تحيله إلى نموذج مطلق لا يقبل الجدل.

من هذا المنطق اتجه هذا البحث إلى دراسة إمكانية امتزاج الفلسفة ببعض العناصر أو الأبعاد الأسطورية التى قد تعوق قدرتها على التطور والانطلاق والنقد الذاتى والرؤية المستقبلية، وبالتالى قد تؤدى إلى تحولها إلى أكليشيات وصيغ ورموز مطلقة صلبة بعيدة عن التفاعل مع الواقع الإنسانى، وهو فى صميمه واقع حى، يتجدد مع العصر، كما يتجدد مع كل إعلاء لقيمة الوعى. وهو يتجدد أيضاً بالاعتراف الدائم بالعلاقة العميقة بين المتناهى واللامتناهى، أو بعبارة أخرى، بالاعتراف بمحدودية القدرة البشرية وعجزها عن بلوغ مرحلة الكمال. مهما حققت هذه القدرة من إنجازات.

والله الموفق،

د. محمد مجدى الجزيرى

القاهرة / يوليو ١٩٨٥

مقدمة الطبعة الثانية

صدرت الطبعة الأولى من هذه الدراسة عام ١٩٨٥ تحت عنوان "الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا" من منطلق تأكيد ضرورة أن تتفاعل الفلسفة مع الواقع الإنسانى، وهو واقع حى، يتجدد مع العصر، ويتجدد مع حركة الوعي، ومع مطلع الألفية الثالثة نرى العالم وقد خضع لمجموعة من المتغيرات المذهلة التى تفرض وجودها على الفلسفة، فإذا كانت دراستنا السابقة قد توقفت عند حدود فلسفة التكنولوجيا، فإنى اعتقد بأنه قد آن الأوان لنشأة فلسفة المعلوماتية، ولا شك فى أن تعدد الكتابات فى عالمنا المعاصر فى مجال ظاهرة "العولمة" قد أفسح المجال لتطوير فلسفة التكنولوجيا تجاه فلسفة المعلوماتية باعتبارها من نتاج الثورة التكنولوجية الهائلة فى عالم الاتصالات، وباعتبارها مع ظاهرة "العولمة" تشكل منعطفًا هامًا فى مجال الاهتمام الفلسفى فى عالمنا المعاصر وليس بمقدور المفكر المعاصر أن يتجاهله مكتفياً برصد ما تعارفنا عليه من تيارات فلسفية معاصرة لا أشك انها بعد فترة قصيرة ستخذ مكانتها ضمن تراث الفلسفة الحديثة.

د. محمد مجدى الجزيرى

والله الموفق.

القاهرة/ يوليو ٢٠٠٠

مقدمة الطبعة الثالثة

تأتى الطبعة الثالثة من هذا الكتاب والعالم يموج
بتطورات لا حصر لها. إن الصورة غامضة، والملاح مختلطة،
والمشكلات معقدة، لكن يظل الأمل يراود البشرية فى تحطيم
سلطان الأسطورة وتأكيد كلمة العقل.

د. محمد مجدى الجزيرى

الفصل الأول

نقد الوعي الأسطوري

الحق أن الفلسفة لا يمكن أن تكون مجرد نشاط كمالى نمارسه فى أوقات فراغنا، أو مجرد مهنة أو حرفة نتكسب عن طريقها. عيشنا بالفلسفة لا يمكن أن تكون هذا أو ذاك .. ذلك أنها وجودنا كله .. وجودنا الجوهرى الأصيل، فنحن عندما نمارسها فإنما نمارس إنسانيتنا كلها.

فالوجود البشرى ليس مجرد شئ أو موضوع من موضوعات الطبيعة يخضع لها، ويأتمر بأوامرها، حقا إنه كموجود طبيعى يشارك الحيوان فى كونه يمثل موضوعا أو شيئا يشغل حيزا ما من الفراغ، لكنه بالإضافة إلى هذه السمة المشتركة بينه وبين الحيوان فإنه يتميز بسمة أخرى خاصة به ومقتصرة عليه وحده، وليست هذه السمة شيئا آخر إلا الوعى الإنسانى.

ومن هنا لا تتحدد الشخصية الإنسانية عن طريق الطبيعة وحدها بل تتحدد بالدرجة الأولى عن طريق الوعى الإنسانى Conscious فالوعى وحده هو الذى يشكل حقيقة الوجود الإنسانى، بل وبدونه يتحول الوجود الإنسانى نفسه إلى مجرد موضوع Object أو شئ من أشياء العالم الطبيعى.

والوعى الإنسانى لا يمكن أن يكون ثابتا حيث أن طبيعته تقتضى التغير والتجدد الخلاق باعتباره رمز التكامل الإنسانى والقيم الدائمة. وعلى هذا النحو تتكشف طبيعته الدينامية، فهو فى تغير دائم وانبثاق متصل، وهو ليس مجرد واقعة جاهزة الصنع بقدر ما هو بمثابة استفسار أو وضع للسؤال. فهو المطلب والأمل الذى يتطلع إليه الإنسان على مدى حياته كلها. فعن طريقه يؤكد الوجود البشرى ذاته ويتعالى على عالمه الذى يرتبط به، ذلك أن الوعى الإنسانى عندما يجد نفسه فى مواجهة صريحة مع العالم الذى يحيا فيه فإنما يكون عليه أن يتساءل: هل يمثل

لهذا العالم ويقبله بالصورة التي هو عليها أم يحاول التعرف على حقيقته وماهيته والسيطرة عليه. ولما كان الخضوع للعالم بصورته القائمة يعنى بالدرجة الأولى تجمد نشاط الوعي، وتحوله بالتالى إلى مجرد موضوع أو شئ من أشياء الطبيعة فحسب. يتحرك بمقتضاها ويستمد كيانه منها، كان على الوعي الإنسانى باعتباره سمة مميزة للنوع الإنسانى وحده مهمة أساسية وجوهرية تتمثل فى معرفة حقيقة الوجود والكون وكل الأشياء المحيطة بنا.

والحق أن أهم ما يميز الإنسان، ويحدد مكانته فى سلسلة الوجود العامة هو قدرته على التمييز بين الحقيقى والممكن، بين حقيقة الأشياء وإمكانها. وهى التفرقة التى نبه إليها كانط فى كتابه نقد ملكة الحكم. ويمكن أن نجد لها أيضاً عند أرسطو فى تفرقة بين الوجود الفعلى والوجود بالقوة.

فالتفرقة بين الحقيقى والممكن لا نصادفها ولا نجدها لدى الكائنات الأدنى من الإنسان ولا لدى التى تفوقه وتتجاوزه. أما بالنسبة للكائنات الواقعة دون الإنسان فإنها محصورة فى عالم مدركاتها الحسية فحسب، فهى تتلقى الدوافع المادية الواقعة وتجب عليها بردود فعل. لكنها تعجز عن تكوين فكرة عن الأشياء الممكنة.

أما بالنسبة للعقل الإلهى، فإنه يلاحظ أن الحدود الفاصلة بين الحقيقى والممكن لا أهمية لها، لأن الله عقل خالص، فكل ما فى تصويره حقيقة، وعقل الله كمال مطلق أو بصيرة أصيلة وهو لا يفكر فى شئ إلا وهذا الشئ يتكون ويخلق، بالتفكير نفسه. مشكلة الإمكان إذن ليست موجودة إلا لدى الإنسان وحده.

وهكذا تتمثل أمامنا تلك التجربة العميقة الخصبة، فنحن لا نقنع بوجودنا الطبيعى المتحقق بالفعل باعتبارنا موجودات مادية تشغل حيزاً من المكان بل إننا عن طريق وعينا نكتشف أن لنا وجوداً آخر يتساءل ويستفسر ويحلم ويتخيل ويدرك ويتعاطف، وبفضل هذا الوجود الأخير، أو بفضل هذا المستوى المتميز للوجود الإنسانى وحده، تتبدى الفلسفة وتتبدى معها انسانيتنا كلها. فالإنسانية لا يتكشف

معناها الأصيل على نحو واضح متميز إلا في عالم الممكن وحده. هنا في هذا العالم ينبثق الوعي الإنساني منطلقاً في مسارات عديدة. رحالة يجوب الآفاق، مغروراً متعالياً على عالم الأشياء والموضوعات. متعجباً مندهشاً لكل ما يراه، قلقاً متوتراً بين الشك واليقين، متأرجحاً بين نظرة العقل المنطقية التأملية الخالصة ونظرة التجربة الذاتية الوجدانية الشعورية. ليست الفلسفة إذن في نهاية الأمر إلا الوعي الإنساني نفسه، في تعاليه. في دهشته، في شكه، في قلقه، في معاناته.

ومن هنا قيل إن الدهشة هي أصل الفلسفة، فذهب أفلاطون في محاوره ثياتيتوس (Theatetus) إلى القول "هذا الانفعال أو العاطفة - يعنى بذلك الدهشة - هو ما يميز الفيلسوف حقاً، وليس للفلسفة أصل سواه"^(١).

وذهب أرسطو إلى القول "من خلال الدهشة بدأ الناس الآن وفي أول الأمر يتفلسفون".

فالدهشة تؤدي إلى إثارة التساؤلات، وتدفع بالموجود البشري إلى البحث في المعرفة، فمن خلال دهشتي أدرك مدى نقص وتهافت معرفتي، فأتطلع إلى سد النقص بها، فأبحث عن المعرفة لذاتها لا إرضاء لمتطلبات أو احتياجات عملية. وحيث أن الدهشة دفعتني إلى تساؤلات عديدة، تتطلب مني تأمل الأشياء والسموات، والعالم، والبشر وكل شئ أصادفه وألتقي به، وحيث أن الدهشة تلح على بأن أجد إجابة لكل ما يعترضني. لذا فقد يثار الشك في نفسي حول صحة أوقيين نظراتي، فمن يدريني أن حكمي على ما عرفته وأدركته صادقاً وقيينياً، ففي البحث النقدي ليس ثمة رأي يقيني. ومن ثم أصبح الشك مصدراً ثانياً من مصادر التفلسف.^(٢) وهو المصدر الذي بنى عليه ديكرت منهجة وتأملاته.

^١ راجع: محاوره ثياتيتوس لأفلاطون ترجمة د. أميرة حلمي مطر.

(2) Jaspers, K; Way to Wisdom pp. 17. 19.

فليس ثمة فلسفة لو تقبلت العالم بصورته القائمة، وليس ثمة فلسفة لو لم يتر
الواقع دهشتك وتساؤلك. فأنت تضع قدميك على عتبة الفلسفة في اللحظة التي
تبدأ فيها بالتساؤل عن حقيقة ما هية الأشياء، عندما تتمرد على كل ما هو مألوف
ومتكرر وعادى ومبتذل في حياتك شاخصا بصرك نحو ما هو متفرد وأصيل وجوهري
ومتميز في قلب الأشياء المألوف من حولك.

وكلما اتسعت الدائرة التي تمارس فيها تساؤلاتك اتسعت بالتالي المجالات
التي يمكن للفلسفة أن تتجه إليها. فهي تارة تتجه إلى الوجود العام، وتارة تتجه إلى
الحياة الإنسانية، وتارة تتجه إلى القيم العليا كقيم الحق والخير والجمال والحب
والقداسة إلى غير ذلك من القيم الوثيقة الصلة بالحياة الإنسانية.

والحق أن الدائرة التي يمارس فيها الوعي الفلسفي نشاطه رحبة متسعة
بعيدة المدى مما يصعب تحديدها أو حصرها ولا غرو في ذلك أليست هي دائرة
عالم الممكن. أليست هي دائرة الحضارة الإنسانية، بما تتضمنه من خبرات عديدة
يمكن أن تكون كل خبرة منها، بل يمكن أن تكون جميعها موضوعا للتفلسف، وفي
هذا مجال يدعّب الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميرلوبونتي (١٩٠٨-١٩٦١) إلى
القول بأننا نتفلسف عندما نفكر في العالم والآخرين، والتاريخ البشري والحقيقة
والحضارة وكل شيء.

لكننا عندما نتفلسف، فإننا لا نعد هذه جميعا مجرد وقائع جاهزة معدة من
ذى قبل، وكأننا بإزاء نتائج ليس لها مقدمات أو كأننا بإزاء أشياء تلقائية تفسر نفسها.
بل إن من شأن الوعي الفلسفي أن يجيء فيكشف لنا عن الغرابة الأصلية التي
عملت على ظهورها إلى عالم الوجود، ولابد من أن تظهر الميتافيزيقيا بمجرد ما
يكف المرء عن الاستمرار في سباته الطبيعي لكي يرفض بنية الموضوع حسيا كان أو
علميا، فالفلسفة إنما تبدأ حينما يفتن المرء إلى ما يسم خبرته من ذاتية أصلية وقيمة
جوهرية بوصفها حقيقة متسقة مندمجة لا انفصال فيها.

والإنسان إنما يتفلسف حينما يدرك أن لمعظم أفعاله، سواء أكانت هي الحياة، أم الشهوة، أم الحب بصفة عامة دلالة ميتافيزيقية، لأن هذه كلها تصبح غير قابلة للفهم، حينما نعامل الإنسان على أنه آلة تحكمها قوانين طبيعية، أو حتى مجرد حرمة من الغرائز، في حين أن هذه الظواهر جميعا لا تخص الإنسان، إلا من حيث هو وعى. أو من حيث هو حرية^(١).

ومن هنا فإن الفلسفة لا يمكن أن تكون مجرد علم جاهز يوجد في الكتب على حد رأى الفيلسوف الفرنسى المعاصر لابروتونيير - بل هي مجهود تأملى للعقل الإنسانى ليعرف ويبلغ الأسباب النهائية، وليجد المعنى الحقيقى للأشياء، بحيث يحصل فى النهاية على أفضل نصيب فى الوجود، ومن الناحية الأخرى فإن التفلسف هو البحث عن الحياة المليئة ومعرفة ما يفعله المرء وهو يحيا. وعدم العبور بهذا العالم آكلا شارباً لاهيا، دون أن يهتم من أين أتى ولا أين يذهب^(٢).

(ب)

وإذا كان الوعى الإنسانى هو لب الفلسفة وجوهرها، فهنا قد يثار التساؤل التالى، لو كانت الفلسفة مرتبطة بالوعى الإنسانى فى جملته فكيف إذن أمكن لنا أن نجد طائفة مميزة عن غيرها من الطوائف ونعنى بها طائفة الفلاسفة، ولماذا لا نكون جميعا فلاسفة طالما كنا نشترك فى تلك السمة العامة ألا وهى سمة الوعى، وفى أى شىء يتميز عنا أفلاطون أو أرسطو أو كانط أو هيجل أو غيرهم من الفلاسفة. هل يمكن أن نميز بدقة بين الفيلسوف ورجل الشارع وإنسان الجماهير. هل حقاً يحيا

^١ نقلا عن كتاب دراسات فى الفلسفة المعاصرة للدكتور زكريا إبراهيم. مكتبة مصر الطبعة الأولى ١٩٦٨ ص ٥٤٣.

^٢ ج. بنروبي: مصادر ونهارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، الجزء الثانى ص ٤٠٤

الفيلسوف بعيدا عن نبض الشارع وعالم الحياة الواقعية البسيطة. هل الفلسفة تعد موهبة خاصة ببعض الأفراد دون غيرهم حيث يمكن مقارنتها بالموهبة الفنية أم أن لكل منا نصيبه فيها؟؟

وهنا نلاحظ أن لكل منا تساؤلاته الخاصة وله أيضا أفكاره ومعتقداته التي يؤمن بها. حقا أن مثل هذه الأفكار والمعتقدات التي يؤمن بها قد يرجع الشطر الأكبر منها إلى ما ورثه عن المجتمع الذي يعيش فيه وينتمي إليه، ولكن هذا لا ينفي إمكانية قيامه بفحصها بين الوقت والآخر، خصوصا كلما تعرض لتجربة يمكن أن تعصف ببعض هذه المعتقدات أو كلها، وليست الحياة الإنسانية في نهاية الأمر سوى مجموعة متصلة من التجارب التي يخوضها المرء في كل لحظة من لحظات وجوده. والوجود البشري لا يحيا بالغذاء وحده بل يحيا أيضا بالأفكار والقيم والمبادئ التي تهيم على حياته كلها وصدق إبيكتيتوس Epictetus. حينما قال ((ليست الأشياء نفسها هي التي تخيف الإنسان وإنما أفكاره عنها وأوهامه بشأنها)).

ومن هنا فإن الاختلاف الجوهرى الأصيل الذى يمكن أن ينشأ بين شخصين هو فى حقيقة أمره اختلاف فكرى. ومن ثم فإننا نجد من يؤمن بوجود الله، ونجد أيضا من ينكر وجود الله، وهناك من يتخذ المنفعة معيارا يقيس به الأشياء، وهناك من يعلى من شأن الحرية حتى يكاد يصل بها إلى مرحلة تقديسها، وهناك من ينتقص من شأنها، وهناك من يثق فى العقل البشرى ثقة عمياء لا حدود لها، وهناك من يضع حدودا للإمكانات العقلية لا يمكن تجاوزها. وهناك من يرى أن الجمال كامن فى الطبيعة ولا حاجة له بنا، وهناك من يرى أن الجمال لا يمكن أن يكون إلا بواسطتنا وأن الطبيعة بدورها خرساء ما لم ننطقها ونكشف عن جمالها، وهناك من يرى العلم باعتباره المعيار الأوحى للحضارة الإنسانية وهناك من يدخل العلم فى نظرة حضارية شاملة تستوعبه باعتباره مجرد بعد واحد منها وليس البعد الوحيد لها.

وهكذا نجد الأفكار الفلسفية متضمنة في وجدان وعقل كل منا. ومع اعترافنا بهذه الحقيقة إلا أن التجربة الجزئية لا تشكل وحدها فلسفة: فالفلسفة هي النظرة الكلية إلى الأشياء وهي أيضا النظرة المجردة لها في صورة منهجية محددة. فإذا كانت الخبرات البشرية متناثرة هنا وهناك فإن الفلسفة بدورها ليست إلا تلك المحاولة الجادة لرؤية تجاربنا وخبراتنا من خلال كل متكامل ولولا تلك الرؤية الكلية لما ظهرت فلسفة.

حقا إن لكل منا - باعتباره ذاتا واعية - فلسفته الخاصة المتمثلة في مجموع المبادئ والمعتقدات التي يؤمن بها كإيمانه بالله واليوم الآخر والحرية الإنسانية والعدالة الاجتماعية إلا أن كل هذه المبادئ والمعتقدات لا تسوغ له أن يلقب بالفيلسوف.

فليس يكفي أن تؤمن بمبدأ أو عقيدة لكي تصبح فيلسوفا بل عليك أن تدلل على وجهة نظرك وتعطى تفسيراً نظرياً لرأيك وتفحص فحصاً نقدياً واعياً كافة عقائديك وأفكارك وتحيل تجربتك الجزئية الخاصة إلى تجربة لها من المعنى والمعقولة والنظام ما يحق لها أن تصبح معبرة عن تجربة إنسانية كلية. وعندئذ فقط يمكنك أن تدعى بحق أنك قد أصبحت فيلسوفاً، أما قبل هذا فليس ثمة فلسفة بالمعنى الضيق لهذه الكلمة أو بعبارة أخرى مجرد محاولة للاقتراب من صميم عالم الفلسفة، وهو ما يعنى أننا أمام مجرد محاولة للتفلسف بصورة شعبية إن جاز مثل هذا التعبير. فإذا كنا جميعاً نمارس محاولة التفلسف هذه فإنه لا يحق لنا أن ندعى أننا جميعاً قد أصبحنا فلاسفة. ومن هنا تأتي وظيفة الفيلسوف إن جاز لنا أن نتحدث عن وظيفة له، فالفيلسوف هو ذلك الشخص القادر على إحالة التجربة والخبرة الجزئية المحدودة إلى خبرة لها من العمومية والشمول والكلية والاتساق والإحكام ما يحق لها أن تصبح بحق معبرة عن فلسفة بالمعنى المحدد لهذه الكلمة، أو بعبارة أخرى إن الفيلسوف هو ذلك الشخص القادر على كشف النظام في قلب تجربتنا الجزئية

المحدودة. وهكذا يمكن أن تتحول تحاربا اليومية العادية ونظراتنا الفكرية المتناثرة هنا وهناك إلى تجارب أخرى لها من العمق والشمول والنظرة الكلية ما يجعلها كفيلا بأن تتضمنها مؤلفات الفلاسفة.

والواقع أن الفلسفة كلها ليست فى نهاية الأمر إلا بحثا عن النظام والمعقولة فى قلب الأشياء المألوفة والمتكررة، وليست هذه المحاولة جديدة بل إنها قديمة قدم الإنسانية نفسها، وإن اتخذت صورا متباينة متعددة منها الأسطورة ومنها اللغة ومنها الفن ومنها العلم - ولعل من أبرز الفلاسفة المعاصرين ممن فطنوا إلى ضرورة تكاتف مختلف الأنشطة الحضارية فى الكشف عن دلالات ومعانى خبراتنا الجزئية المتناثرة هنا وهناك الفيلسوف الألمانى ((أرنست كاسيرر)) (١٨٧٤ - ١٩٤٥) الذى ذهب إلى القول ((لقد عاش الإنسان فى عالم موضوعى لفترة طويلة قبل أن يحيا فى عالم علمى))، لكنه قبل أن يجد طريقه إلى العلم لم تكن تجربته الجزئية مجرد كتلة لا شكل لها من الانطباعات الحسية، بل كانت تمتلك كيانا محددا إلا أن الأفكار التى كانت تمنح العالم وحدته التركيبية لم تكن من نوع ولا من نفس مستوى أفكارنا العلمية، بل كانت أفكارنا أسطورية أو لغوية.

ويمضى كاسيرر فيقول ((ولا يستطيع الإنسان شيئا فى اللغة والدين والفن والعلم سوى أن يبنى عالمه - العالم الرمزي، وهو العالم الذى يمكنه من فهم التجربة الإنسانية وتفسيرها والإفصاح عنها وتنظيمها، ومنحها صبغة كلية)).^(١)

وللحق فإن العقل الإنسانى يميل بطبعه إلى اكتشاف النظام أو النسق الكامن وراء المظاهر المتعددة والمتباينة للخبرة، فهو يرفض حالة الفوضى التى قد تبدو للوهلة الأولى بعيدة عن الرؤية الفاحصة المتأنية، وهو لا يدرك شيئا إلا باعتباره خاضعا لنسق أو نظام معين.^(٢)

(١) Cassirer, E: An essay on man. P,244.

(٢) Levi Strauss, Claude: Myth and Meaning pp 9-10

فلكل صورة حضارية من لغة إلى فن إلى أسطورة إلى علم دورها في فهم ونفسير التجربة الإنسانية وتقديم صورة جديدة من صور المعرفة. وكما لاحظ الفيلسوف المعاصر جان لاكروا. فإن التجربة ليست بالضرورة هي التجربة العلمية وحدها: فهناك التجربة الروحية. أو كما قال جان فال فهناك التجربة الميتافيزيقية، وهي تجربة الإنسان القادر على أن يضع نفسه موضع التساؤل في كل سؤال، والفلسفة عقلية من حيث أنها تعمل على التعبير عن هذه التجربة الأساسية بعبارات عقلية، يقبلها كل عقل يوافق على تكرار مجهود التأمل هذا، ومن هنا فإن الفلسفة عند جان لاكروا هي الترجمة العقلية لتجربة روحية، وهذه التجربة يمكن أن تكون دينية، أو ميتافيزيقية أو أخلاقية، أو جمالية أو سياسية.. إلخ.^(١)

(ج)

الحق أن الفلسفة كنشاط عقلي متميز يحوى داخله مجموعة من الرؤى والأفكار التأملية لم تتحدد دفعة واحدة، بل مرت بمراحل بطيئة من التطور التدريجي حتى تحقق لها شيء من الاستقلال النسبي، وفي كل مرحلة اجتازتها الفلسفة أمكن لها أن تحرز انتصارا وتكسب أرضا جديدة لتدعيم سلطانها، على الرغم من وبمورة الطريق ومشقته.

ففي البداية امتزجت بعناصر أسطورية استمدتها من الحضارات السابقة عليها أو المنتمية إليها، واستمر تأثير هذه العناصر فترة ليست بالقصيرة، كانت الفلسفة خلالها تصارع من أجل تأكيد شخصيتها والدفاع عن استقلالها، وعندما بدأ العلم يستقل عن الفلسفة، بدأ تحديا جديدا يواجه الفلسفة، فكان عليها أن تعيد النظر إلى نفسها، وبالتالي تعيد ترتيب أوراقها. فلم تعد الفلسفة وحيدة في ميدانها، بل إن منافسها الجديد والخطير بدأ يتطلع إلى احتلال عرشها، وتأكيد شرعيته على حساب

د. عبد الرحمن بدوي. مدخل جديد إلى الفلسفة ص ٣٧-٣٨.

وجودها. وهكذا واجهت الفلسفة ولازال تحديات شتى. منها ما انتمى الى بداياتها الاولى. ومنها ما انتمى الى حاضرها ومستقبلها. أما التحدى الاول فقد جاءها من عالم الأسطورة، وأما التحدى الثانى فقد جاءها مع بدء استقلال العلم عنها.

وإذا كان التحدى الاول يدعو الى الرجوع الى البدايات الاولى لرحلة الوعي الإنسانى ونشأة الفلسفة. فإن التحدى الثانى يدعونا الى معاصرة الأزمة الراهنة للفلسفة، وإذا كان التحدى الاول يتطلب التعرض لبعض الدراسات الانثروبولوجية مع دراسة طويلة لتاريخ الفلسفة، فإن التحدى الثانى يدفعنا الى مناقشة النظرة العلمية الى الفلسفة.

والحقيقة أن الصلة بين التحديين ليست منعقدة كلية، بل إن التحديين يتكاملان فى مسار الحضارة الإنسانية. باعتبار أن من أبرز دعاوى التحدى الثانى - الصادر من العلم - اتهام الفلسفة بالاستغراق فى النظرة الأسطورية والانحياز لأوهام ومخيلات النزعة الذاتية المتطرفة فى النظر الى الوجود مما ينتفى معه كل طابع موضوعى، وهو ما يتعارض مع طبيعة النظرة العلمية، ذلك أن الفكر العلمى فى رأى أصحاب هذا الرأى يستلزم بالدرجة الأولى التمييز بين الذات والموضوع، وهو لا يتحقق إلا على قاعدة من هذا التمييز، ومن هنا يصبح أفضل شعار له ((اترك الذات، ودع الموضوع يتكلم)).

مثل هذا الشعار الذى وصل إليه العلم لم يكن إلا ثمرة لتطور حضارى بعيد المدى، فتارة كانت الغلبة فيها للذات وتارة أخرى تحقق فيها التداخل بين عالم الذات وعالم الموضوع وتارة ثالثة تمكن فيها عالم الموضوع من زحزحة عالم الذات محتلاً بذلك موقع الصدارة.

والحق أن حذل العلاقة بين الذات والموضوع يعد أصدق تعبير عن جدل الصراع بين ثلاث نوعيات من التفسير الإنسانى للوجود. يمكن تحديدها على النحو التالى: التفسير الأسطورى أولاً، التفسير الفلسفى ثانياً، التفسير العلمى ثالثاً.

ومتى اتجهنا الى مناقشة النوعيات الثلاث هذه كنا بذلك قد توحدنا مع رحلة الإنسانية الطموحة ابتغاء التفسير اليقيني للوجود. باعتبار أن كل نوعية منها تمثل مرحلة قطعتها الإنسانية في رحلتها هذه - الا أن هذه المرحلة يصعب تحديدها بصورة قاطعة، فهي قد تتداخل مع مرحلة أخرى. فالتفسير الأسطوري كثيرا ما تداخل مع التفسير الفلسفي، والتفسير الفلسفي كثيرا ما تداخل مع التفسير العلمي. والتفسير العلمي كثيرا ما تداخل مع التفسير الأسطوري. ومن ناحية أخرى قد تتعايش التفسيرات المختلفة بعضها مع البعض، فعلى سبيل المثال إذا كانت الفلسفة على حد تعبير هيجل تعنى دراسة المواضيع بالفكر والتأمل، فإن مثل هذا التعريف يوحي بعلاقة وإن كانت مختلفة بالعلم الذي يدرس المواضيع بالتجربة والاستقصاء المباشر، وعلى حين أن العالم يشتغل في معمله أو حقله أو في السماء المضيئة بالنجوم، فإن معمل الفيلسوف هو مخه، وكما أن للعلم أقساما كثيرة فكذلك للفلسفة، وعلى جانبي الحد الفاصل بين العلم والفلسفة نجد أن قسم الفيزياء يقابله قسم الميتافيزيقا. أما التفسير والمناقشة فمن شأن الفلسفة ولكن في إمكان الفيزيائي أن يحذر الفيلسوف مسبقا كي لا يتوقع أي تفسير قابل للفهم عن أنشطة الطبيعة.

على ضوء هذا التجاور بين العلم والفلسفة لاحظ جيمس جينز أن كثيرا من الفلاسفة كانوا علماء للفيزياء في نفس الوقت منذ بداية التاريخ المدون حتى نهاية القرن السابع عشر، فالأسماء الرنانة في الفلسفة مثل: طاليس، وأبيقور، وهيراقليس، وأرسطو، وديكارت، وليبنيتز كانت أسماء كبيرة في العلم أيضا.^(١)

ومن ناحية أخرى فإن التفسيرات الفلسفية كثيرا ما تضمنت عناصر أسطورية عديدة كما سنلاحظ في الصفحات التالية، بل إننا نجد عددا كبيرا من أقطاب

^١ جيمس جينز الفيزياء. ترجمة جعفر رجب ص ٣٢-٣٣

الفلسفة المعاصرة وعلى رأسهم أرنست كاسيرر وأصحاب النزعة البنيوية يتجهون إلى دراسة بنية الأسطورة وموقعها من الحضارة المعاصرة.

والحق أننا إذا ما أردنا تعريف الفلسفة كان علينا تحديد موقعها بالنسبة لغيرها من الدراسات والأنشطة الحضارية، وكم كان الفيلسوف الإنجليزي الكبير برتراند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧١) صادقا عندما عرف الفلسفة بقوله ((أحب أن أفهم الفلسفة على أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهي تشبه اللاهوت في كونها مؤلفة من تأملات في موضوعات لم تبلغ فيها علم اليقين لكنها تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري، وأكثر مما تستند إلى الإرغام سواء كان ذلك الإرغام صادرا عن قوة التقليد أو قوة الوحي)).

((العلم - فيما أرى - هو الذي يختص بالعلم اليقيني، أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان)).

ويمضى رسل فيقول ((لقد بدأت الفلسفة باعتبارها متميزة عن اللاهوت في اليونان إبان القرن السادس قبل الميلاد، فلما قطعت شوطها في العصر القديم، عاد اللاهوت فغمرها حين قامت المسيحية وسقطت روما، وكانت للكنيسة الكاثوليكية السيادة على الفلسفة في ثانی عصورها العظمى وذلك من القرن الحادى عشر إلى القرن الرابع عشر هذا إذا استثنينا نفرا من عظماء الثائرين مثل الامبراطور فردريك الثانى (١١٩٥ - ١٢٥٠) وكان ختام هذه المرحلة اضطرابات بلغت مداها في حركة الإصلاح الدينى. وأما المرحلة الثانية من مراحل الفلسفة وهى التى تمتد من القرن السابع عشر إلى يومنا الحاضر، فيسودها العلم سيادة لم يبلغ مثلها فى أى من المرحلتين السابقتين.^(١)

^(١) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. الكتاب الأول ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ٤-٧.

ويمكننا أن نوازي بين تعريف رسل للفلسفة من خلال علاقتها بكل من اللاهوت والعلم وبين موقع الفلسفة عند أوجست كونت في ضوء قانونه عن المراحل الثلاث للبشرية. لكننا سواء اتجهنا إلى تعريف رسل للفلسفة أو موقف أوجست كونت منها، فإن ما يهمنا في الدرجة الأولى هو التأكيد على نشاطها كتلبية لحاجة معرفية أساسية ملحة أحس بها الموجود البشري في صميم وعيه فالتمس الطرق والوسائل الكفيلة بها، مثلها في ذلك مثل الأسطورة والعلم.

وإذا كان رسل مال إلى فهم الفلسفة على أساس كونها وسطا بين اللاهوت والعلم، فإنه يمكننا من ناحية أخرى اعتبارها وسطا بين الأسطورة والعلم، فهي إلى حد ما تمثل التطور التلقائي لعالم الأسطورة، مثلما يمثل العلم التطور التلقائي والطبيعي لعلم الفلسفة.

فقد بدأت الفلسفة في اتجاه مناهض للأسطورة، فالفلاسفة الأوائل كانوا فلاسفة لمجرد أنهم دخلوا في صراع مع النظرة الأسطورية التقليدية إلى العالم. فعندما كانت الأساطير لا تزال تسيطر على عقول الناس الذين ما كانوا ليفكروا أبدا في أن يسألوا أنفسهم هذا السؤال (ما هي الحكمة؟) فلقد أجابت الأساطير على هذا السؤال، وعلى كثير غيره، بأكثر الطرق جلاء. وأدى ظهور الفلسفة إلى الاستعاضة عن الأساطير والنبوءات الكهنوتية بتفكير الإنسان ذاته في العالم والحياة الإنسانية، مستقلا عن أية سلطة دخيلة، وظهر أناس بإمكانهم أن يدهشوا الآخرين بالاستدلال على أمور لم يفكر فيها أحد قط، أو لم يجروا أحد على وضعها موضع التساؤل من قبل. ولا شك أن هؤلاء الناس كانوا يعدون في البداية مجانين، كانوا يسمون أنفسهم فلاسفة، أي محبين للحكمة. في البدء جاء الفلاسفة، أي ظهر اسم (الفيلسوف) وبعد ذلك ظهر مصطلح (الفلسفة).

ومن هنا بدت اقوال طاليس وانكسميس وهرفليس وغيرهم بمثابة قوايين
ثورية أقامت نمطا نقديا من التفكير مستقلا عن الاساطير ' وهكذا بدأت الفلسفة مع
بداية يقظة الوعي الإنساني وتحرره من آثار عالمه الاسطوره. ومن هنا يصبح لزاما
علينا أن نبدأ بتحديد الخصائص والسمات العامة للإدراك الاسطوري حتى يمكننا
تحديد طبيعة الفارق بينه وبين الفكر الفلسفي. وفي هذا الصدد يهمننا أن نوضح أن
مثل هذه الخصائص العامة للإدراك الأسطوري متى أمكن لنا تحديد الجانب الأكبر
سها، كان في استطاعتنا بعد ذلك أن نتنبه إلى مدى استمرارية تواجدها في عالمنا
المعاصر، رغم زوال عصر الأسطورة تاريخيا كما يرى البعض، إذ ليس من الضروري
أن تختفى هذه الخصائص والمقدمات العامة للإدراك الأسطوري بزوال الأسطورة،
بل يمكنها أن تظل مؤثرة في حياتنا ممتزجة بموقفنا من العالم ككل أو فهمنا للإنسان
وقضاياه.

ولا شك أن الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية، وبعض الدراسات
النفسية عند فرويد ويونج، يضاف إليها عدد قليل من الدراسات الفلسفية - مثل هذه
الدراسات قدمت لنا العديد من الآراء بشأن عالم الأسطورة، وكيفية تفسيرها
وتحليلها، وليس مجالنا هنا مناقشة الآراء المختلفة التي قيلت في هذا الشأن، وإنما
حسبنا استخلاص بعض السمات والخصائص العامة للإدراك الأسطوري، من خلال
جملة هذه الدراسات رغم ما بينها من اختلاف وتضارب، وفي هذا الصدد يمكننا
القول بالخصائص التالية:-

- ١ -

لعل أبرز ما يميز الفكر الأسطوري هو ارتباطه بالدين. فقد كانت الأسطورة
في أبسط أشكالها، وأشد مظاهرها فطرية تتضمن بعض الدوافع التي تعد بمثابة

١ نودور أويرمان. تطور الفكر الفلسفي. ترجمة سمير كرم ص ١٤

سائر لمثل دينية عليا، فالأسطورة منذ البدء. دين بالقوة. أو هي ديانة بدائية. ومن ثم تحمل الأسطورة طابع القداسة.^(١) فالحقائق الأسطورية حقائق مقدسة. تشير إلى الاعتقاد بواقعية بل وقدسية الموضوع الأسطوري، ففي الأسطورة تعتبر الكلمات أو الشخصيات أو الأعمال نفسها التي تروى ذات قوة وفضائل ومعان خاصة بها. والأسطورة من ناحية أخرى تتصل بالطقوس حيث تعيد الطقوس تمثيل الأحداث التي تروىها الأسطورة.^(٢) وخير مثل معروف على التمثيل الدرامي للأسطورة - كما لاحظ ليفي بريل - ظاهرة تناول القربان المقدس، وطريقة الاحتفال برأس السنة في بابل. ففي كل احتفال برأس السنة كان البابليون يعيدون تمثيل انتصار مردوك على قوى الفوضى في أول أيام السنة الجديدة، عندما خلقت الدنيا، فكانوا ينشدون في هذا الاحتفال الحولى ملحمة الخليفة.^(٣) وباختصار يمكن القول بأن القدسية، والاتصال الوثيق بالطقوس يعد من أبرز سمات الفكر الأسطوري.

-٢-

الفكر الأسطوري يميل بطبيعته إلى التشخيص، كما أنه ينأى عن التجريد، فالآلهة أقرب ما تكون إلى الكائنات المشخصة المحسوسة منها إلى الأفكار والحقائق المجردة، والخصائص الإنسانية كثيرا ما تنسب إليها. والعلل والمبادئ المفسرة للوجود ليست مجردة بل هي بالدرجة الأولى محسوسة وملموسة. فالفكر الأسطوري لا يستطيع أن يعبر عن رؤاه ونظرياته إلا في ضوء مجموعة من الشخصيات الحية تتحرك وتتصارع وتتنازع على خشبة المسرح، إنه فكر

^(١) Cassirer, E: An essay on man pp. 82-83

^(٢) لوسى مير: مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية. ترجمة د. شاكر مصطفى سليم: ص ٢٨٢ -

٢٨٣

^(٣) هـ. و. هـ. أ فرانكفورت وآخرون ما قبل الفلسفة. ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا ص ١٨.

درامى. لا يتعامل مع الأفكار كحقائق مجردة بقدر ما يتعامل معها كحقائق ملموسة. ومن هنا يبدو وكأنه بعيد عن عالم الفلسفة. بعيد عن تأكيد استقلال الفكر بداته. وعلى الرغم من محاولات (كلود ليفى شتراوس) اكتشاف البنية العقلية اللاواعية للأسطورة إلا أنه لم يستطع تجاهل الطابع العيسى الملموس للفكر الأسطورى. فإذا كان الفكر الفلسفى يميل بطبيعته الى التحريد. وإذا كانت المعرفة العلمية تنظم فى ضوء مجموعة من التصورات كالقوة والكتلة والذرة والخلية، وكلها مفاهيم وتصورات مجردة، فإن الفكر الأسطورى - كما لاحظ (ليفى شتراوس) يعمل دائما على مستوى العينى والملموس. إنه يتعامل مباشرة مع العناصر الملموسة لتجربتنا اليومية، ومن هنا كان اتجاهه ناحية التشخيص. والسحر بدوره وباعتباره وثيق الصلة بعالم الأسطورة، يتعامل مباشرة مع الظواهر المحسوسة للخبرة الإنسانية. فهو يعمل فى ضوء الكيفيات الحسية، كاللون والذوق والوزن والشكل. إنه كما عرفه (ليفى شتراوس) علم الملموس.⁽¹⁾

- ٣ -

وفى ضوء اتجاه الفكر الأسطورى إلى عالم المحسوس، والمشخص، نجد رؤيته وقد اتسمت بالصبغة العاطفية فالأسطورة وليدة العاطفة، فكل ما يرى أو يحس محاط بجو خاص، جو من الفرح أو الحزن أو العذاب. ففى الإدراك الأسطورى كما لاحظ (أرنست كاسيرر) - لا تستطيع أن تتحدث عن الأشياء باعتبارها جامدة أو محايدة، بل عليك أن تضى مشاعرك على ما حولك، فتكسب الأشياء الموجودة فى عالمك شيئا من داخلك، وهكذا يتحقق التواصل بينك وبينها، وينزوى شعورك بالاغتراب تجاهها.⁽²⁾

(1) Levi. Strauss, The Savage mind PP. 1-3.

(2) Cassirer E: An essay on man p.91.

وإذا كانت هناك بعض المحاولات التي قد مالت إلى تركيز انتباهها على البناء العقلي المنطقي للأسطورة وحده متجاهلة بذلك البعد العاطفي الذاتي لها، فإننا نرى أن التأكيد على أهمية ذلك الجانب لا يتعارض مع طريقة إدراك الأسطورة، أو منحى اتجاهها العاطفي في النظر إلى الأشياء.

وفي ضوء هذا لمنحى العاطفي للإدراك الأسطوري، يمكن القول بأنه يتم أيضا بنظرته الجمالية للأشياء، إذ لما كان البعد الذاتي العاطفي من أبرز أبعاد الإدراك الأسطوري جاز القول بأن عالم الأسطورة ليس بعيدا عن عالم الفن، ومن جهة أخرى نلاحظ أن الأسطورة أيا كان مضمونها، تقدم في قالب فني جمالي يصعب معه التمييز بين المجالين.

-٤-

من خلال ما تتسم به الأسطورة من قدسية يمكن القول بأن الفكر الأسطوري يميل إلى القطيعة (الدوجماتيقية) إذ لما كانت الحقائق التي تتضمنها الأسطورة أشبه ما تكون بالحقائق المقدسة، فإنها أصبحت على هذا النحو تشكل مجموعة من المعتقدات الجازمة الصارمة التي لا تقبل الجدل أو النقاش.

ويمكن القول إن عالم الأسطورة هو أقرب ما يكون إلى عالم المحرمات والواجبات منه إلى عالم الحقوق والواجبات. وليس أدل على ذلك من ظهور فكرة التابو. ففي ضوء هذه الفكرة تكون الحياة الإنسانية واقعة تحت ضغط مستمر ومحصورة في دائرة ضيقة من متطلبات الأمر والنهي، ومن المندوبات والممنوعات، ومن المحلات والمحرمات.

((والحق أننا في العالم الأسطوري نجد العالم وقد اتخذ صورة كل عضوى موحد فلا يكون ثمة موضع لأي شذوذ فردي، أو أية أصالة شخصية، بل تكون الكلمة

الأولى للتقليد، والرأى الحاسم للجماعة. ولا غرو فى هذا^(١). فالقبيلة هى التى تفكر وتحدد أهدافها ولم يكن الفرد ملزماً بأن يفكر، لأن القبيلة كانت هى عنصر الحياة. وكان عنصر الحياة يصنع داخل الفرد بطريقة عفوية، أى بطريقة غريزية، لا كفكر منطوق بطريقة واعية.^(٢)

بيد أن القبيلة لم تكن تشكل وحدها عنصر الحياة، بل إن الطبيعة بأكملها كانت تمثل مجتمع الحياة. ولا يكتسب الإنسان فى هذا المجتمع منزلة عالية تميزه عن غيره، بل كان ينظر إليه باعتباره مجرد جزء من المجتمع ليس له مكانة أو درجة أعلى من الأفراد الآخرين فيه، ومن ثم كانت الحياة فى أرفع أشكالها وأوضاعها تتمتع بدرجة دينية واحدة، فالناس والحيوانات والنباتات، كلها على قدم المساواة.^(٣) ومن هنا فنحن نصادف فى المجتمعات الطوطمية طوطما نباتيا كما نصادف طوطما حيوانيا، ولا شك أن فكرة الطوطمية نفسها تعنى غياب عنصر الشخصية الإنسانية، فالإنسان فى ضوء هذه الفكرة - يمتد بجذوره فى العالم النباتي أو الحيواني أو كليهما معا، ومنها يستمد شرعية وجوده. وهكذا تذوب الشخصية الإنسانية فى الكيان الأسطوري الموحد، كما تتلاشى الفروق الفردية وكافة النزعات والمواقف التعددية فى ضوء مجموعة القواعد الثابتة التى يفرضها الفكر الأسطوري على كل شعور إنسانى وعلى كل عمل إنسانى.

-٥-

ونتيجة لقطيعة الفكر الأسطوري وقديسيته المرتبطة بنزعتة الدينية فإنه يصبح بعيدا عن روح الشك، بل إن إثارة الشك حوله يكاد يعنى موقفا على جملة

^(١) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة ص ١٠٦.

^(٢) "نيودور أويزلمان. تطور الفكر الفلسفي. ترجمة سمير كرم ص ١٤.

^(٣) Cassirer, E. An essay on man. P.91

المعتقدات التي يدين لها بالولاء، ومن هذا المنطلق يبدو وكأنه يقع في موقع التصادم مع صميم الفكر العلمي والفلسفي.

ومن هنا قيل أن سقراط أحكم أهل اليونان، وفسر سقراط ذلك على أنه استحسان للأردية التي كانت نقطة البداية لفلسفته ((لا أعرف سوى شيء واحد وهو أنني لا أعرف شيئاً)). فالفلسفة الحقة تبدأ عندما يبدأ الإنسان يتعلم الشك وخصوصاً الشك في الأفكار والبديهات والحقائق المقررة والمتعارف عليها^(١)، والتفكير العلمي الفعال - كما لاحظ فرنسيس بيكون - يبدأ من الشك لا من التسليم واليقين، فنحن إذا بدأنا في تأملاتنا باليقين انتهينا إلى الشك. وإذا بدأنا بالشك وتحملناه في صبر فسوف ننتهي إلى اليقين. ومن هنا اتجه ليكون في الجانب السلبي من منهجه إلى طرح العديد من الأوهام أو الأباطيل التي تعوق معرفتنا بالطبيعة باعتبارها تؤدي بنا إلى الثقة المطلقة في إدراكاتنا.^(٢)

ولعل هذا أيضاً هو ما دفع ديكارت إلى اتخاذ منهج الشك سبيلاً للوصول إلى اليقين، ولا غرو أن وجدنا الفيلسوف البرجماتي شارلز سوندرز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) - في مقال له بعنوان تثبيت الاعتقاد The Fixation of Belief يتناول منهج البحث العلمي. باعتباره يبدأ من الشك، وهي حالة من عدم الرضا والشعور بالتوتر تدفعنا إلى محاولة الوصول إلى اعتقاد صحيح نطمئن إليه، ومتى حققنا غايتنا توقف البحث العلمي، وأصبحنا أحراراً في أفعالنا، وعلى هذا النحو يستهدف البحث العلمي مساعدتنا على أن نتجاوز حالة الشك إلى حالة الاعتقاد.^(٣)

^(١) Durant, Will. The Story of philosophy p.8

^(٢) Bacon. F.o. New Organon From Francis Bacon Aselections of his Works Edited by Sidney Warhalt pp. 326-330.

^(٣) More, Edward C., American Pragmatism. Pierce. James and Dawey p.67.

والحق أن الشك يتفق مع طبيعة الروح الفلسفية التي لا تقنع بالعالم في ضوء صورته الفعلية الراهنة، بل تميل دائما إلى طرح التساؤلات وإثارة الشكوك، وإذا كنا قد نسلم مع البعض بأن الفكر الأسطوري لا يعنى انعدام التأمل كلية، بل إن التأمل قد يحدث ضمن إطار الفكر الأسطوري، في ضوء التساؤلات التي تثار حول مشكلة الأصل والغاية وغيرها من المشكلات المرتبطة بعالم الفلسفة مما يعنى صعوبة إصدار أحكام عامة حول انفصال الفكر الأسطوري كلية في الفكر الفلسفي - إذا كان من الممكن التسليم بذلك إلا أنه يمكن القول بأن ما ينتهى إليه الفكر الأسطوري يصبح بمثابة عقائد جازمة لا تقبل الشك أو أية محاولة لإثارة الجدل والنقاش أو محاولة البرهنة على صحتها.

ومن ناحية أخرى فإن من طبيعة الفكر الأسطوري أن تقبل حقائقه برمتها باعتبارها وحدة واحدة غير قابلة للتحليل، أو قابلة لقبول جانب منها وطرح الجوانب الأخرى من الحساب. فالحقائق الأسطورية مثلما كانت خارجة عن دائرة الشك كانت أيضا بمنأى عن التحليل . فلم يكن الخيال الأسطوري بقادر على رد الرؤية الأسطورية الكلية إلى عناصرها.⁽¹⁾

وإذا كنا في ضوء بعض الدراسات الحديثة والمعاصرة قد اتجهنا إلى تحليل عالم الأسطورة فلا أعتقد أن أصحاب الفكر الأسطوري وحملة رأيتهم أدنى اهتمام بتحليل وعيهم الأسطوري. ومن هنا فالحقائق الأسطورية كانت تتوارث أبا عن جد باعتبارها كتلة واحدة متماسكة لا تقبل تحليل محتوياتها أو فصل مكوناتها. وربما ينبع ذلك من طبيعة الفكر الأسطوري نفسه الذي يستهدف تحقيق معرفة كلية شاملة بضربة واحدة تحت سيادة مبدأ أنك إذا لم تستطع فهم كل شيء فلن تستطيع فهم أي شيء. وهو يتعارض مع صميم التفكير العلمي - كما لاحظ ليفي شتراوس - باعتبار أن التفكير العلمي يتقدم خطوة بعد أخرى محاولا تقديم تفسيرات لظواهر

⁽¹⁾ Cassirer, E, The Philosophy of symbolic forms, ii, pp. 45-46.

محدودة ثم الصعود منها إلى ظواهر أخرى وهو ما دفع ديكرت إلى القول بأن التفكير العلمى يستهدف تقسيم المشكلة إلى أجزاء بسيطة بقدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على أفضل وجه.^(١) وإذا كان التفكير العلمى يتسم بنزعة التحليل فإن الفلسفة بدورها من خلال بعد جوهرى من أبعادها يمكن أن ينظر إليها أيضا باعتبارها تحليلا، فالمهمتان الكبيرتان للفلسفة كما لاحظ هنترميد - هما مهمتا التحليل والتركيب. وتتضح المهمة الأولى فى كون التحليل يمثل أول نشاط فلسفى رئيسى. وفى هذا الدور يقوم المفكر بتحليل ما يمكن تسميته بأدواتنا العقلية فيدرس طبيعة الفكر، وقوانين المنطق والاتساق، والعلاقات بين أفكارنا والواقع، وطبيعة الحقيقة، ومدى صلاحية مختلف المناهج التى نستخدمها فى توصيلنا إلى الحقيقة أو المعرفة، ذلك أن الفيلسوف هو من أكثر الناس اهتماما بالبحث عن أفضل الطرق للوصول إلى اليقين.

أما بالنسبة للمهمة الرئيسة الثانية للفلسفة، وهى فى الوقت ذاته المهمة التقليدية الأقدم عهدا، فهى تحاول إيجاد مركب لكل معارف، وتجارب الإنسان الكلية، وهنا ينصب الاهتمام على النتيجة المتوقعة، بدلا من المناهج أو الأدوات المستخدمة، وفى هذا النشاط التركيبى يبحث الفيلسوف عن أشمل رأى ممكن بشأن طبيعة الواقع، ومعنى الحياة وهدفها وأصل الوعي ومكانته ومصيره وغير ذلك من الأسئلة الجدية لأقصى درجة. فهنا ينصب الاهتمام على الاكتمال أو الشمول والهدف هو تكوين نظرة إلى العالم أو صورة عن الكون لا تغفل من التجربة البشرية شيئا يمكن أن يجعل من هذا التدفق المستمر للتجربة كلا منظما متكاملا له مغزاه.^(٢)

^(١) Levi-Strauss C. Myth and Meaning p. 16.

هنترميد. الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها. ترجمة د. فؤاد زكريا ص ١٩-٢٠.

وفى اعتقادى أن الفكر الأسطورى إذا كان بعيدا عن التفكير العلمى التحليلى، وبعيدا أيضا عن التفكير الفلسفى بوصفه تحليلا ينصرف إلى بحث مشكلة المعرفة ومناهجها، فإنه يبدو إلى درجة ما قريبا من التفكير الفلسفى بوصفه تركيبا، وبصفة خاصة حين يتجاهل الفيلسوف ضرورة عدم الخلط بين اتجاهه إلى تقديم نظرة شمولية متكاملة، وبين اعتقاده الضمنى بأن ما قدمه من مركب متكامل صاغه للتاريخ والتجربة البشرية هو بمثابة مركب نهائى. متى تجاهل الفيلسوف هذه الحقيقة فإنه فى ظنى يكون قد ابتعد عن أبرز خصائص وسمات عالم الفلسفة وهو البعد عن طابع القداسة واليقين المطلق تجاه نظرتنا للأفكار والنظريات الفلسفية. ذلك أن اعتقاد الفيلسوف بأن مذهبه يمثل التكامل النهائى للمعرفة الإنسانية والمركب الأول والأخير للفكر الفلسفى يعنى أنه أحال فكره الفلسفى إلى حقيقة قدسية تلزم الاعتقاد فيها، لا تتغير أو تتبدل على مر العصور. باختصار يكون الفيلسوف بذلك قد أحال الفلسفة إلى تقليد أسطورى ثابت خارج دائرة الزمان. ولا غرو بعد ذلك أن وجدنا دعاة الوضعية المنطقية يشنون أعنف هجوم على النزعة التركيبية فى الفلسفة، بل ويتجه بعضهم صراحة إلى التوحيد بين الفلسفة بمعناها التقليدى وبين الأسطورة.

-٦-

وعلى هذا النحو يبدو لنا الفكر الأسطورى وكأنه فكر سكونى ينحو نحو الثبات والجمود والاستقرار، بعيد عن الدينامية أو الحركية. ولا غرو فى هذا - فأجيال البشر - فى ضوء مبدأ وحدة الحياة - تكون سلسلة فذة لا تنقطع، وبالتجسيد يتحقق الحفاظ على المراحل الأولى من الحياة، فتظهر روح الجد فى طفل حديث الولادة. بعد أن جرى عليها التجديد، ويمتزج الحاضر والماضى والمستقبل،

فى "الاحر. دون ان يكون بينها خط فاصل. واذا بالحدود بين الاجيال قد أصبحت غير واصحه المعالم "

ومن هنا حاز القول بأن الفكر الأسطورى من حيث أصله ومبدئه فكر تقليدى فعندما تحاول الأسطورة فهم الشكل الحاضر من الحياة الإنسانية لا تجد وسيلة لديها سوى رده إلى الماضى البعيد، الذى يمتد بجذوره فى الماضى الأسطورى، ما كان هناك منذ البدء، وهو وحده الثابت المتاصل الذى لاتحوم حوله ريبة. بل إن إثارة الشك حوله هو انتهاك للحرمة، باعتبار أنه لا يوجد أى شىء أقدم من قداسة الماضى. فالماضى وحده وهو ما يمنح الأشياء جميعا مادية كانت او غير مادية إنسانية قيمتها ورفعتها واستحقاقها الدينى والاخلاقى.

وفى سبيل الحفاظ على الرفعة لابد أن يظل النظام فى شكل واحد، لا يتغير أو يتبدل، وأى تغيير طفيف يصيب نظام الأشياء المقرر يعد كارثة من زاوية الفكر الأسطورى وخطورة على جوهر الحياة الدينية، فكلمات المنطوقة السحرية أو التعويذة أو الرقية، وكل جزء من عمل دينى، صلاة كان أو قربانا- كل هذه جميعا يجب أن تعاد على ترتيب واحد لا يتغير. وكل تغير فيها قد يعدم قوة الكلمة السحرية أو الشعيرة الدينية ويقضى على سلطانها⁽¹⁾

وهكذا يبدو الوعى الأسطورى فى موقع التعارض مع كل نزعة تاريخية نوس بالتطور. فالفكر الأسطورى بطبيعته فكر متجمد ثابت. لا يفرق بين ما كان وما سيكون.

⁽¹⁾ Cassirer, E. An essay on man. Pp 19 - 92

⁽²⁾ Ibid p. 248

نرى العناصر الأسطورية ترتبط ببعضها البعض مرة بعد أخرى، فى نظام أو نسق مغلق ثابت، وهو ما يتعارض مع صيرورة التاريخ وكونه يمثل نسقا مفتوحا.⁽¹⁾

Historical Conscious

والحق أن الوعي التاريخى

كما يذهب أرنست كاسير - هو نتاج متأخر من نتاجات الإنسانية، فلم يكن له وجود قبل عصر كبار المؤرخين اليونان. بل لأن المفكرين الإغريق لم يكن فى مقدورهم أن يقدموا تحليلا فلسفيا لذلك الشكل الخاص من الفكر التاريخى ولم يظهر مثل هذا التحليل حتى فى القرن الثامن عشر. وبلغت فكرة التاريخ دور نضجها للمرة الأولى عند فيكو وهيردر - عندما أدرك الإنسان مشكلة الزمن، وتحرر إلى حد ما من تلك الدائرة الضيقة التى تشكلها رغباته واحتياجاته القريبة فبدأ يبحث عن أصل الأشياء وهنا لم يجد أمامه أصلا تاريخيا، بل وجد أصلا أسطوريا، وكان اضطراره إلى أن يعكس العالم المادى والعالم الاجتماعى على الماضى الأسطورى حتى يتمكن من فهمه. وهكذا نجد فى الأسطورة المحاولات الأولى لتبين الترتيب الزمنى للأشياء والأحداث أى لإيجاد علم كونى وعلم أنساب للآلهة والناس. إلا أن هذا العالم الكونى وعلم الأنساب لا يعنيان معنى التميز التاريخى بالمعنى الصحيح فلا مجال هنا للتمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل، فالأبعاد الثلاثية للزمن تشكل وحدة عضوية لا تمايز بين أجزائها وكلا لا انفصال بين مفرداته، والحق أنه لا يوجد للزمن الأسطورى مبنى محدد وإنما هو زمن أزلى. ذلك لأن الأسطورة ترى أن الماضى لم ينته بعد بل ما يزال مستمرا⁽²⁾ أو بعبارة أخرى، إننا نعيش فى الماضى من خلال الأسطورة، فحاضرنا هو الماضى، بل ومستقبلنا هو الماضى.

⁽¹⁾ Levi. Strnuss, C. Myth and Meaning. P.40.

⁽²⁾ Cassirer, E. An essay on man. P.191

وعلى هذا النحو يتعارض الفكر الأسطوري مع كل فكر مستقبلي أو يوتوبى، يعمل على تجاوز الواقع الفعلى الراهن والتحرر من أسرته ولعل هذا هو ما دفع البعض إلى القول بأن الأيديولوجيا هي المعادل الوظيفي للأسطورة. فالأيديولوجيا كما عرفها كارل مانهايم تهدف إلى الدفاع عن الوضع الفعلى الراهن، وإيجاد التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة. بينما تتسم اليوتوبيا بأنها تطلع إلى المستقبل، وأمل فى الحصول على بعض الأشياء التى لا توجد فى الوضع القائم، ووظيفتها الأساسية أن تقلق النظام الذى يحاول أنصار الأيديولوجيا المحافظة عليه، إنها تلك الأشياء التى تحاول اليوتوبيا إدخالها فى صلب النظام الجديد⁽¹⁾.

وعلى هذا النحو تتعارض الأيديولوجيا مع حركة التاريخ، باعتبارها تشكيل إدراكات سكونية للظروف المتغيرة. ولعل هذا ما دفع كارل ماركس إلى نبذها والهجوم عليها فى كتابه عن الأيديولوجيا الألمانية، موحدا بينها وبين الدين والأخلاق والميتافيزيقا⁽²⁾.

والحق أن التوحيد بين الأيديولوجيا والدين لم يقتصر على ماركس وحده، بل لقد امتد إلى عدد آخر من المفكرين نذكر منهم فويرباخ Feuerbach وفرويد Freud. كما نجد كلام من باتريك كوربت Patric Corbete وألاسدير ماكنتير Alasdair Macintyre يتجهان إلى تناول المسيحية ذاتها باعتبارها أيديولوجية، وعلى سبيل المثال يتناول كوربت الماركسية والكاثوليكية والديمقراطية كأمثلة أساسية للمعتقد الأيديولوجى، وذلك على الرغم من اعتقاده بوجود مئات بل آلاف الأمثلة الأخرى تشمل الغاندية والنازية ونظرية الحق الإلهى للملوك⁽³⁾.

(1) Mannheim, K ideology and Utopia p 173.

(2) Manning D.J. (editor) The Form of Ideology p. 3

(3) ibid p. 27

ولكن إذا كان من الممكن التوحيد بين الأيديولوجيا والدين من منطلق قيمة المعتقد بالنسبة لكل منهما، فإنه ينبغي أن نفرق بينهما على أساس أنه إذا كان أصحاب الفكر الأيديولوجي يحاولون إيجاد تبريرات تحقق شرعية معتقداتهم عن طريق علم الاجتماع أو الفلسفة الاجتماعية، فإن رجال الدين على العكس من ذلك - لا يحاولون تبرير معتقداتهم الدينية من خلال علم التوحيد أو الكلام منظورا إليه باعتباره نسقا دنيويا مستقلا بذاته مما يجعل علم التوحيد أو الكلام ممكنا⁽¹⁾.

-٧-

وفى ضوء ما تقدم، فلا محل للجدل فى الوعى الأسطورى، فالأسطورة لا تعرف الجدل، فالإنسان جزء من النسق الطبيعى، ولا استقلال له بدونه. ومن هنا تنتفى علاقة الجدل بينه وبين الطبيعة. فهو يمتد بجذوره فيها، وهو لا يعرف ذاته مختلفة عنها أو مغايرة لأى شىء ينتمى إليها، حيوانا كان أم جمادا إنه - كما رأينا - يقف مع بقية الأشياء الموجودة فى عالمه على قدم المساواة، وعندما يواجهها فالحق يقال إنه يواجه نفسه أكثر مما يواجه أشياء غريبة عنه، بحيث يمكن القول إن العلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة مونولوجية ذاتية وليست علاقة ديالوجية جدلية، إنها علاقة توحيد وترايط وتكامل وألفة وامتزاج وليست علاقة تقابل وتضاد وجدل. فهى أقرب إلى علاقة المشاركة التى تحدث عنها ليفى بريل منها إلى علاقة الانفصال والتباعد. وهنا قد يرى البعض ومنهم الفيلسوف المعاصر جارودى، أننا يمكننا أن نذهب إلى مدى أبعد من تناول العلاقة الجدلية، فلا نقف برها على العلاقة بين الإنسان والطبيعة، بل نمتد بها إلى جذورها الأولى، وأشكالها الأسطورية القديمة، والتى تسبق الصدام بين الإنسان والطبيعة. فالعلاقة الجدلية تبدأ مع هذا (الازدواج فى الواحد)، الازدواج الذى قال عنه (هنرى والون) إنه فى انطلاق الأسطورة

⁽¹⁾ Ibid p. 30

البدائية ذاته والذي يجعل الفكر قادرا على إحداث انفصال أولى بين عالم الظواهر المباشر وعالم الواقع العميق الذي يتصوره على شكل الأسطورة.

ثم يظهر تناقض ثان حين تتخلى الفكرة عن أوهام الأسطورة المفارقة. وتعترف أنها مجرد فرضية. وبالتالي تقبل المواجهة مع الواقع بالخضوع لحكم الممارسة، فإذا لم ينجح هذا النموذج أى إذا لم يفسر الظواهر ولم يمنحها السلطة عليها وسلطان معالجتها، أصبح من الواجب إما تقييد النموذج وأما الاستعاضة عنه بآخر، بإعادة تنظيم شاملة لمعارفنا.^(١)

وهكذا يمكن أن يدعى البعض، بناء على هذا التحليل، ارتباط الوعي الأسطوري بشكل ما بالتفكير الجدلي. وهنا نلاحظ أنه إذا كان ذلك صحيحا، فلا أظن أن علاقة الإزدواج فى الواحد، من شأنها أن تقضى على عناصر الثبات والاستقرار والجمود المكونة للوعي الأسطوري، ولا أظن من ناحية أخرى أن الانفصال الأولى بين عالم الظواهر وعالم الواقع العميق المباشر فى شكل أسطورة، يمكن أن يعد بحق انفصالا واضحا حادا بين عالمين أو واقعين، فالواقع الأسطوري شىء آخر غير الواقع المادى العينى، إن مفرداته لا تشكل تصورات عقلية مجردة بل هى فى المحل الأول مجموعة من الشخوص والكيانات الحية. ومن ثم فالواقع المادى العينى المحسوس هو من الواقع الأسطوري، بمثابة لحمته وسداه.

وهكذا يمكن أن نتبين أن مثل هذا الانفصال الأولى بين الواقع والأسطورة هو انفصال شكلى لا يمس الوحدة العميقة القائمة بينهما. ويؤكد هذا أنه بمجرد ظهور التناقض الثانى. عندما تظهر الفكرة متحررة من أوهام الأسطورة كفريضة، تبدأ المواجهة من الواقع عن طريق الخضوع لحكم الممارسة.

^(١) روجيه جارودى. ماركسية القرن العشرين. ترجمة نزيه الحكيم ص ٨٣.

الوعى الأسطوري يتجه ناحية تحقيق أهداف وأغراض عملية في المقام الأول، وإن كان هذا لا ينفي إمكانية دراسته من منطلق إمكانية اكتشاف طموحات معرفية نظرية تدفعه إلى محاولة تفهم العالم الذي يحيط به وتحديد موقعه منه، ولعل دراسة ليفي شتراوس عن المجتمعات البدائية توضح لنا هذه الحقيقة^(١). لكن مثل هذه المحاولة - في اعتقادي - لا تنفي الطابع الغالب على الوعى الأسطوري. فإذا كنا من الممكن أن نسلم مع ليفي شتراوس بالدافع النظري تجاه المعرفة لدى المجتمع الذي اصطلح على تسميته بالمجتمع البدائي، فإن هذا لا ينفي أن الطابع الغالب على الوعى الأسطوري هو الطابع العام، وهو يترجم طابعه هذا في صورة شعائر وطقوس تؤدي يستحيل تصور الأسطورة بدونها. ولا نريد هنا أن نذهب إلى مدى أبعد ونقول مع البعض إن اليد هي العضو الأساسي للحضارة، وعن طريقها بدأ السير في طريق الإنسانية، إلا أننا يمكننا أن نتفق مع توما الأكويني في تعريفه القائل (إنما الإنسان عقل ويد). فإذا كانت اليد في المرحلة الأولى للإنسانية لها الغلبة نوعاً ما، فهذا لا ينفي دور العقل. وبالتالي فإن قولنا بغلبة الطابع العملي على الوعى الأسطوري، ليس معناه استقلاله كلية عن عالم الفكر التأملى النظري. وعندما نتساءل هل نحن بصدور تأكيد قيمة العمل والتطبيق على نحو يسقط من حسابنا أهمية النظر أو يقلل من شأنه أو لا يضعه على نفس المستوى مع العمل!

وهنا يمكننا أن نقرر أن قيمة العمل على ما يبدو كانت تحتل مكانة أرفع من قيمة النظر، على الأقل في المراحل الأولى من تطور الإنسانية، وإذا كان العمل يفترض وجود أسس نظرية، فإن البحث النظري كان موجهها أساساً لأغراض علمية. ولم تكن ثمة حاجة لتنظير العمل كموضوع للتأمل الإنسانى، فقد كان يمثل العمل

^١ انظر دراسة كاتب هذه السطور عن كلود ليفي شتراوس والحضارة المعاصرة.

أداة المعرفة: كما أن أسسه النظرية كانت موجهة بالدرجة الأولى إلى تطويره وتحسينه وليست موجهة إلى مناقشة مشروعيتها وضروريته. ثم إن هذه المحاولة كانت تدخل فى إطار النسق الطبيعى الذى ينتمى إليه الوجود البشرى ويمتد بجذوره فيه. وعلى هذا النحو يمكن القول بأن كلا من العمل والأسس النظرية التى يعتمد عليها، إن جاز لنا أن نعترف بها، لا وجود لهما إلا فى ضوء مجرى الحياة الطبيعية والمادية.

والحق أن الحياة الروحية الدينية عند الأقدمين لم تكن مستقلة عن هذا المجرى العام، بل كانت ملتحمة به كل الالتحام. فالآلهة كانت أقرب ما تكون إلى كونها مجرد امتداد للعالم الطبيعى المادى، وليس بدعا بعد ذلك أن تقدم القرابين إليها. ومن ثم كانت هناك وحدة سحرية بين الإنسان والأرض والآلهة.

وعن طريق هذه الوحدة انتشرت عادة تقديم الملوك كقربان للآلهة، وقد أثبت فريزر أن مكانة الملك إنما نشأت أولا وقبل كل شىء من السحر المتعلق بالخصوبة. ففي نيجيريا، كان الملك أول الأمر مجرد أليف للملكة، إذ لابد من أن تتمكن الملكة من الحمل حتى تعطى الأرض ثمرها.

وبعد أن يؤدى الرجال - الذين يعتبرون ممثلين لإله القمر على وجه الأرض - واجبهم تقوم النساء بقتلهم. وكان الحيشيون ينثرون دم الملك المقتول فوق الحقول، أما جسده فتأكله الجنيات: وهن وصيفات الملكة بعد أن يرتدين أقنعة من رؤوس الكلاب أو الجياد أو الخنازير. ومع التحول من المجتمعات التى تسيطر عليها الأم إلى المجتمعات التى يسيطر عليها الأب، سلب الملك كثيرا من سلطات الملكة. فكان يرتدى ملابس نسائية، ويضع أثداء صناعية ويمثل الملكة. وأصبح هناك

نائب للملك يقتل بدلاً منه ثم استبدلت الحيوانات باسم الملك هذا لقد أصبح
الواقع أسطورة، وتحولت الطقوس السحرية إلى شعار دينية.

وهكذا نخلص من هذا التحليل إلى صعوبة الفصل بين العمل والسياق
الطبيعي العام الذي يفهم من خلاله. وبالتالي فلم تكن الحقيقة نظرية خالصة بل
كانت علمية في المقام الأول.

ومتى تجاوزنا مرحلة الفكر الأسطوري، وأكدنا على استقلال الفكر بذاته
بعيدا عن مؤثرات عالم التشخيص والتجسيد وإضفاء الطابع الذاتي على نظرتنا
للوجود، وخلصنا أفكارنا من كل طابع مقدس. وناقشنا العديد من القضايا بجرأة
واستقلالية واعتزاز بحرية الرأي - ومتى تحقق ذلك كنا قد دخلنا عالم الفلسفة. عالم
الفكر التأملي الحر المستقل الذي لا تكبله أغلال احتياجاتنا ومتطلباتنا اليومية.

هنا نتأمل ونفكر. هنا تسود روح التسامح والود - فلا نصادر أفكار غيرنا
لحسابنا، بل نناقشها ونتحاور معها، لا نلزم غيرنا برأينا ونفرضه عليه فرضا، بل نحاوره
ونحاول أن نقنعه بصحة مبرراتنا وصدق أحكامنا، هنا تحيا الأفكار في حديقة غناء مع
بعضها البعض فيصبح من حق كل واحد منا أن يرتبط أو يتعلق بواحدة منها أو بعضها،
دون أن يعد ذلك اعتداء على حق غيره المشروع في التعلق أو الارتباط بفكرة
مخالفة والدفاع عنها، هنا تتسع دائرة التساؤلات التي تطرحها العقلية الشرية وتتسع
بالتالي دائرة الإجابات عليها.

هنا باختصار شديد يتبدى لنا تاريخ الفلسفة. فيق.م لنا سحلا صادقا وأميناً
لحياة الأفكار ليصبح بعد ذلك سيرة ذاتية لها. أليست السيرة الذاتية لاية شخصية من
الشخصيات تشكل بعدا حوهريا أساسيا من ابعاد فهمها وتعرفنا على حقيقة تلك
الشخصية. إذا كان الأمر على هذا النحو فكذلك الحال بالنسبة لحياة الأفكار

الفلسفية، إذ أننا من خلال ذلك التاريخ يمكننا التعرف على طبيعة الفكرة الفلسفية من حيث نشأتها وتطورها وتفاعلها أو صراعها مع غيرها من الأفكار الفلسفية، كما يمكننا من ناحية أخرى أن نتعرف على مدى أصالة الفكرة من حيث قدرتها على الصمود والتحدى في عالم الفكر الفلسفي، وفي ضوء كل هذه الاعتبارات يمكننا أن نتعرف على جانب آخر على درجة كبيرة من الأهمية ألا وهو معرفة درجة التلاحم أو التفاعل أو التداخل بين الأفكار الفلسفية القديمة وبين الأفكار الفلسفية المعاصرة. ولا يعنى هذا بطبيعة الحال أننا نشخص الفكرة، بل إن كل ما نعنيه أننا نوكد الكيان المستقل الذاتى الأصيل للفكرة ولا غروب بعد هذا أن وجدنا البعض ومنهم الفيلسوف الإيطالى جيوفانى جنتلى G. Gentile - يؤكد هوية الفلسفة مع تاريخها، منظورا إليها لا باعتبارها هوية استاتيكية جامدة، بل على أساس كونها تطورا وخلقاً، بمعنى أن الفلسفة فى خلقها تاريخها فإنها أيضا تخلق نفسها وهنا تتبدى الطبيعة الجدلية للفلسفة أو بعبارة أخرى وحدتها العميقة مع العملية التاريخية.⁽¹⁾ والحق أن - الفلسفة لا تخلق تاريخها فحسب، بل تساهم أيضا فى خلق تاريخ البشرية، فكم من الأفكار غيرت مجرى التاريخ، وكم من الأفكار تنازعت بشأنها الدول والشعوب.

وإذا كانت الفلسفة فى خلقها تاريخها تخلق نفسها، فليس معنى هذا أن تركز إلى ماضيها وتستسلم له، مكتفية بما حققته، قنوعة بما سطرته كتبها القديمة، رافعة شعار ليس فى الإمكان أبدع مما كان. هنا تتوحد الفلسفة مع عالم الأسطورة، فكل ما قيل بلغ درجة القداسة، وليس على الفلسفة إلا أن تكرر فتعيد شرحه وتفسيره وتحيله. كأنه كتب عليها أن تتحرك من خلاله إلى أبد الأبدى، فالتاريخ قد توقف، والوعى الإنسانى قد تجمد. فليس ثمة جديد، بل الجديد هو الماضى بعينه،

⁽¹⁾ Deruggerio. Modern Philosophy

Translated by A Howard Hanny and R G Collingwood p 358

وما عداه هو المرفوض. هنا تصبح مهمة الفلسفة الوحيدة هي الاستغراق في دراسة ماضيها، بدون إضافة خلاقية له، وهكذا تغادرها الروح المددعة. وتصح خاوية من التفكير الحقيقي، غريبة عن قضايا العصر، بعيدة عن مشاكل الحياة التي تشغل اهتمام البشرية.

ومما قد يزيد الطين بلة، أنها بحكم طبيعتها التأملية التي يستحيل معها الحكم على مدى صحة ما تنتهي إليه من نظريات فلسفية بشكل يضاهي الحكم على صدق أو كذب النظرية العلمية قد تجيء الفلسفة نفسها في موقف لا تحسد عليه.

كانت الفلسفة في العصر القديم الحاكمة المطلقة التي خضعت لسلطانها جميع العلوم، فقد حلت لهذه العلوم مشكلاتها ومنحتها الكثير من حكمتها، وبدلت لها عن سعة من خزائنها كل ما كانت في حاجة إليه من أفكار ومناهج، وهكذا ظهرت العلوم جميعها عن الفلسفة وظلت تتسابق في طاعة أوامرها، وترسم في إعجاب خطاها، مستمدة من ثروتها الغنية كل ما يمكن أن يزيد في ثروتها الخاصة، ولكن لم تلبث العلوم أن استيقظت، كأنها أفاقت من حلم مروع.. فأدركت أنها ضلت جادة الصواب باتباعها الطريق الذي رسمته الفلسفة. كما أدركت أن ما أخذته من خزائن الفلسفة لم يكن إلا جواهر زائفة. وأن الصورة الزائفة التي صورت بها الفلسفة وحسدت عليها العلوم الجزئية وقلدتها فيها، لم تعد في نظر هذه العلوم إلا نوعا من الكمال الكاذب. فكان لا مناص من أن تنزل هذه الملكة عن عرشها السامي.

استقلت العلوم عن الفلسفة واعتمدت على نفسها حقبة طويلة من الزمان، حالفها فيها النجاح والتوفيق، وإن صحبه شيء من الغطرسة والاعتداد بالنفس^(١). ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل وجدنا عددا من الفلاسفة يحاول أن يجعل نظريته الفلسفية تابعة للنظرة العلمية، وربما ساعد على ذلك ما قد يثيره الفهم الخاطيء

^(١) أنفلد كولي: المدخل إلى الفلسفة (ترجمة د. أبو العلا عفيفي) ص ٣٦٥

لمعنى ودلالة الفلسفة، بل ما قد يثيره الفيلسوف نفسه من لبس فى الأذهان عندما يحاول تقريب معنى الفلسفة من الوجدان الشعبى العام. انظر مثلاً إلى الفيلسوف الألمانى كارل ياسنبرز وهو يناقش معنى الفلسفة، تجده يقرر ويؤكد تحقيق عملية التفلسف لدى الأطفال والمجانين بصورة ما^(١).

وهكذا نصل إلى تأمل هذا الموقف الجديد، وهو أن التقدم العلمى عندما يحرز أرضاً جديدة كانت من قبل ضمن ممتلكات الفلسفة، فإنه لا يكتفى بنقل ملكيتها إليه، بل كثيراً ما ينجح فى طمس معالمها كلية، وبالتالي تصبح صكوك الملكية الفلسفية السابقة لا معنى لها. ويصبح تاريخها منتمياً لا إلى الفلسفة وإنما إلى الأسطورة. فما قالته الفلسفة من قبل يصبح تفسيراً أسطورياً فى ضوء العلم، وليس أدل على ذلك من قانون الأطوار الثلاثة عند أوجست كونت، حيث تبدو المرحلة الأولى والثانية عنده بمثابة مرحلة واحدة وهى مرحلة التفسير الأسطورى، ولا يهم بعد ذلك إن كان هذا التفسير الفلسفى فى نشأته الأولى موجهاً ناحية استقلال الفكر الفلسفى بذاته وتخلصه من عالم الأسطورة، وهكذا تبدو المفارقة، وتبدو طبيعة الأزمة التى يمكن أن تتعرض لها الفلسفة متى قورنت أفكارها ونظرياتها التى قالت بها فى مجالات عديدة بما قاله العلم بعد ذلك، فالعلم يعمل دائماً على تجاوز نفسه وقهر ماضيه الأسطورى والفلسفى والعلمى على السواء. فقد عمل العلم فى صبر ودأب على تجاوز مرحلة السحر والأسطورة. وتحقيق نجاحه وانتصاره من خلال الفلسفة ذاتها، وكم هو مدين لها، وكم من الأفكار كان للفلاسفة فضل التعبير عنها قبل أن تظهر المفاهيم المناظرة لها فى العلوم الخاصة عند العلماء. وإذا كان العلم قد نجح فى تجاوز بل قهر مرحلة السحر والأسطورة، فإنه لم يكتف بذلك، بل سرعان ما أحال بعض تأملات الفلاسفة ونظرياتهم إلى عالم الأسطورة بعينه.

(١) Jaspers K. Way to Wisdom p.p. 911.

ولم يتوقف رحلة العلم الطموح عند هذا الحد. فالعلم لا يهدأ ولا يقنع بما حققه، بل يتطلع إلى تجاوز كل إنجازاته السابقة في ضوء نظريات علمية أحدث وتطبيقات أكثر تنوعاً ولعل هذا ما أغرى العديد من الفلاسفة بمحاولة التشبه به. فانطلقوا في ركابه بغية جعل فلسفتهم علمية الطابع.

- ٩ -

الفلسفة هي الفلسفة، والأسطورة هي الأسطورة، والعلم هو العلم، فلا ينبغي أن نحيل الفلسفة إلى حقائق وأفكار مقدسة كما لا ينبغي أن نجعل من الفلسفة مجموعة من النظريات والقوانين العلمية.

فليست أقوال الفلاسفة بالحقائق القطعية التي لا تقبل المناقشة وليست عسفة مطالبة بأن تقدم لك الكلمة الأولى والأخيرة، ففي عالم الفكر الفلسفي لا توجد أفكار أو مذاهب أو نظريات فلسفية تحمل طابع التقديس الأسطوري.

الفكر الفلسفي بطبيعته منفتح، متطور، منطلق. حر، الفكر الفلسفي يرفض محاولة تأليه أفكار الفلاسفة، وهو لا يعرف إلا إلهاً واحداً فقط إنه بطبيعته فكر مؤمن حتى لو شكك بعض المنتسبين إليه في الدين وكما سبق أن قال الفيلسوف العربي الكبير ابن رشد فإن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة لها وقد أذاها كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها.^(١)

إنك إذا آمنت بحرية الفكر الإنساني، وخلصته من نزعته التقديس الأسطورية، تكون قد أكدت إنسانيتك برفضك مصادرة فكرة لحساب تقديس فكرة أخرى. إنك إذا أكدت حق الوعي الفلسفي في التفكير المستقل، تكون قد اقتربت من عالم القداسة الحقيقي، عالم التجربة الدينية الأصلية. فأنت في هذه الحالة

^١ راجع كتاب ابن رشد (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال).

تعترف بحقيقتك المتناهية وعجزك البشرى وقدرتك المحدودة. إنك بشكل ضمنى
تعترف بالانهائى بالأزلى بالأبدى بالمنطلق.

من حقت أن تتبنى رأيا فلسفيا، ومن حقت أن تدافع عنه. لكن ليس معنى
هذا أن تدمج رأيك فى إطار أو قالب أسطورى.

ونظريات الفلاسفة من ناحية أخرى ليست نظريات علمية تناقش بمنظور
العالم، فتخضع لمنطقه وتختبر بمنهجه وكأنه يمكن إحالة الأفكار الإنسانية إلى
ظواهر تجريبية.

فالفيلسوف لا يقدم نظرية علمية بل يقدم نظرة نقدية، والنظرة النقدية
بطبيعتها يمكنها أن تتجه إلى مجالات حضارية عديدة من بينها العلم. فنحن ندخل
تقييماتنا الخلقية على العلم، فنصف نتائجه وآثاره بصفات عديدة إيجابية أو سلبية
كما يحدث عندما نقيم تأثير اكتشاف الذرة على الحياة الإنسانية ونحن يمكننا أن
نناقش القيم الجمالية للتكنولوجيا العلمية، ويمكننا أيضا مناقشة صلة الدين بالعلم من
زوايا متعددة، كما يمكننا مناقشة علاقة الأسطورة بالدين والعلم.

ولا يعنى مناقشة الفلسفة للعلم أنها قد أصبحت علما من العلوم ومن هنا
ظهرت فلسفة العلم، ويعنى بها مجالات التفلسف فى الاستفادة من النتائج العلمية
التي تحققها العلوم وإخضاعها داخل إطار فلسفى نحدد يبين صلات النتائج،
والاستنتاجات الفلسفية المترتبة عليها. ومن هذه الفلسفات ما قام به جيمس جينز فى
كتاب الكون الغامض الذى ناقش فيه ما توصل إليه علماء الفيزياء من حقائق فى
طبيعة المادة والكون ليصل بعد ذلك إلى تقرير منظم يضم الكون تبعا لقوانين
رياضية.

وقد تتجه الفلسفة إلى مجالات أخرى مرتبطة بمجموعة عديدة متنوعة من
الدراسات كالتاريخ والفن والدين والأخلاق والسياسة فيصبح لدينا فلسفة للتاريخ
وأخرى للفن وثالثة للدين... الخ.

الفصل الثانى

الفلسفة اليونانية والبدايات الأولى نحو

استقلال الفكر بذاته

تمهيد:

يقال إن الفلسفة اليونانية تمثل البداية الحقيقية نحو تأكيد استقلال الفكر بذاته بعيدا عن عالم الأسطورة، فقد اتجه فلاسفة اليونان إلى التفكير النقدي المناهض للأسطورة^(١). والمجال هنا لا يتسع لمناقشة الآراء التي قيلت عن البداية الحقيقية للفلسفة، وإنما حسبنا مناقشة الفلسفة من خلال بدايتها كمصطلح ومفهوم اتخذ موقعه في علاقة من الصراع مع عالم الأسطورة.

والتساؤل المطروح الآن هو إلى أي حد تمكنت الفلسفة اليونانية القديمة من الحفاظ على مبدأ استقلالية العقل وتأكيد حقه المشروع في التفكير النقدي المتحرر من قيود وأغلال نزعة التقديس الأسطورية؟ أو بعبارة أخرى إلى أي حد تمكنت الفلسفة من التحرر من تراثها الأسطوري؟ قد تبدو الإجابة على مثل هذه التساؤلات في حاجة إلى دراسات متعددة، فالفلسفة اليونانية بما تحتوي عليه من مذاهب وفلاسفة ومراحل وتفاعلات مع أوضاع تاريخية وحضارية تحتاج إلى مجلدات ولا أعتقد أن المجال هنا يسمح بإعادة تكرار أو عرض أو تحليل كل ما كتب، وقد كتب فيها بالفعل، إن غربا وإن شرقا، العديد من الدراسات^(٢)، ومن هنا فإن كل ما يمكن القيام به هو اختيار صورة عامة مجتمعة من زاوية محددة للفلسفة اليونانية، تتمثل في رؤيتنا لها من خلال انتقاء ما له دلالة أو علاقة بالوعي الأسطوري، وعلى هذا النحو فإن ما نقدمه ليس إلا مجرد لمحات سريعة للغاية، ولا شك أن نظرتنا للفلسفة اليونانية من منطلق هذه الزاوية، وإن لم تكن تمثل الزاوية الوحيدة التي نطل عليها، إى أنها من ناحية أخرى تطل بنا على إشكالية مدى أصالة الفلسفة اليونانية ذاتها بالنظر إلى غيرها من النزعات الفكرية السابقة عليها،

^(١) Zeller, E, Outlines of the History of Greek Philosophy p.3.

^(٢) راجع ما كتب بالعربية عن الفلسفة اليونانية بقلم د. يوسف كرم، د. عبد الرحمن بدوي، د.

أحمد فؤاد الأهواني، د. أميرة حلمي مطر وغيرهم.

وهى النزعات التى استمدت منها العديد من التصورات، وإن خلصتها من إطارها الأسطورى وأعادت صياغتها فى نظرية جديدة. ومرة أخرى، فلنتجاوز عن دراسة هذه الإشكالية، فليس مجالنا هو التقييم، أو دراسة منشأ الفلسفة، وإنما دراسة مدى تحرر البداية الإصلاحية للفلسفة من تأثير التفكير الأسطورى الذى يفترض ضمنا أنه كان سائدا قبل ذلك.

ولما كانت الفلسفة اليونانية متشعبة ومتنوعة فقد رأينا أن نتناولها من خلال المراحل التالية^(١):

١- المرحلة الكونية

هنا نلاحظ على التفكير الفلسفى السائد فيها أنه كان متجها بالدرجة الأولى إلى البحث عن أصل الكون والعناصر التى يتكون منها ويتطور إليها، ومن ثم كانت التساؤلات الفلسفية المرتبطة بهذه المرحلة تساؤلات فيزيقية فى المحل الأول تستهدف اكتشاف وفهم حقيقة العالم الخارجى كما يتجسد فى الطبيعة المشاهدة أمامنا، هذا بالإضافة إلى تفسير ظاهرة ثبات العالم أو تغيره، وهكذا نجد أن اهتمامها كان علميا فى صميمه، وإن لم تكتف بذلك، بل سعت إلى تعميق وتأصيل نظرتها للكون، لتتجه بذلك إلى مجال الميتافيزيقا. وهكذا يمكن أن نجد فى البدايات الأولى للفلسفة اليونانية القديمة اتجاهها علميا وآخر ميتافيزيقيا. ولنتبين الآن بعض ملامح الأبعاد الأسطورية المتضمنة داخل هذه المرحلة، من خلال أبرز المدارس الفلسفية المنتمية إليها، والتى يمكن تحديدها على النحو التالى:

(١) اعتمدنا فى تصنيف هذه المراحل على كتاب المؤرخ الفلسفى والفيلسوف الشهير فيند لبياند؛

Windelband عن تاريخ الفلسفة: A History of Philosophy مع بعض التعديلات

الطيفة

(أ) المدرسة الأيونية: The ionic school

سماهم البعض بالهيلوزيين Hylozoists أى أصحاب المذهب المادى ممن اعتقدوا أن المادة حية، فالحياة أو النفس لم تأت من الخارج، بل إنها كامنة فى المادة ذاتها. ومن ثم فإن الحياة أو النفس أو سبب الحركة ليس إلا طريقة لسلوك المادة^(١).

كانت الصورة العامة لدى طاليس عن الأشياء هى: أن الأرض قرص مسطح عائم فوق الماء، وأن الماء يوجد فوق رؤوسنا على صفحة السماء المائية التى تعلونا، ثم تجرى الشمس حولنا على نفس البحر الذى تقوم فوقه الأرض حتى تصل إلى أماكنها المقدرة للشروق فى جهة الشرق.

والحق أن فكرة الشرق القديمة عن الماء بأنه عامل الإخصاب لم تفقد قوتها عند طاليس. فقد كان للمصريين والبابليين تفسيراتهم الأسطورية للكون، وهى التفسيرات التى تناولت المبدأ الأول له، فلما كانت الأراضى التى عاش عليها الناس فى كل من هذين البلدين نتيجة صراع مستميت مع الطبيعة عن طريق صرف مياه المستنقعات القائمة بجوار أنهارهم كان من الطبيعى أن تتضمن تفسيراتهم للكون فكرة وجود كميات هائلة من الماء حواليتهم. فكان المصريون يقولون أن الخالق خرج من مياه الهيولى، وأقام رابية صغيرة من اليابسة يقف عليها. هذه الرابية الأولى، التى بدأت الخليقة عليها، اتفق العرف على أنها فى معبد الشمس فى هليوبوليس، إذ يعتبر معظم المصريين القدماء الإله الشمس خالق الكون، ومع ذلك فإن قدس الأقداس فى كل معبد له من القدسية ما لغيره^(٢) من الأماكن الأخرى.

تعرف أيضا بالمدرسة الملطية - لأن أول ظهورها كان فى ملطية Milotus إحدى مدن أيونيا فى النصف الأخير من القرن السابع على يد طاليس Thales (٦٣١-٥٥٠ ق.م) وأنكسمندرس Anexemander (٥٨٨-٥٢٤ ق.م).

^(١) Farrington. Greek Science, Vol., I, p.30

^(٢) فرانكفورت وآخرون: ما قبل الفلسفة. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ص ٣٤٠.

وبالنسبة للبابليين، فإننا نجد اسم الخالق البابلي مردوخ، متضمنا في احدى الأساطير البابلية القائلة بأن الأرض بأكملها كانت عبارة عن بحر ثم ربط مردوخ حصيرا من الغاب على سطح الماء، ثم جاء بوسخ ووضع أكواما بجانب الحصير^١ وهكذا نلاحظ مدى تأثير طاليس بالفكر الشرقى القديم، بل ان هناك من يرى أنه آمن بالعتيدة الشرقية القائلة بأن الحياة كلها تصدر عن بحر سحيق فى القدم، وهو بحر الزمان الأول، يضاف إلى هذا تأثيره ببعض النظرات الشرقية الأسطورية مثل أقواله الأشياء ملأى بالآلهة والمغنطيس حى لأنه يقوى على تحريك الحديد. إلا أن طاليس ترك التصور الأسطورى للماء جانبا وأبعد مردوخ من تصوره. حقا لقد قال طاليس إن كل شىء كان ماء فى وقت من الأوقات، لكنه اعتقد من ناحية أخرى أن الأرض اليابسة وكل ما عداها قد تكونت من المياه عن طريق عملية طبيعية مثل عملية ترسيب دلتا النيل.

وهكذا نلاحظ أن طاليس فى رده الوجود إلى السبب الأول، وهو الماء. لم يتكلم عن الإله - الماء. وإنما تكلم عن الماء فحسب وعلى نفس المنوال كان موقف الفلاسفة اللاحقين له، فأنكسمنيس يشير إلى الهواء كعنصر أساسى قائم بذاته له خواصه المستقلة فى عالم الآلهة.

بهذا بدأت الفلسفة اليونانية تتخلص تدريجيا من تأثير النظرة التشخيصية الأسطورية، وبدأ الفلاسفة يتجهون إلى مناقشة العديد من القضايا بجرأة نادرة، فقالوا ان الكون كله قابل للفهم لقد افترضوا أن وراء الفوضى من إدراكاتنا نظاما واحدا. وأننا نستطيع فهم ذلك النظام بإعمال عقولنا، وهنا تكمن أصالة الفلسفة اليونانية، التى وإن اعتمدت فى بدايتها الأولى على الأساطير أكثر من اعتمادها على الروح العلمية إلا أنها سرعان ما سعت للتخلص من هذه الأساطير.

^١ بنيامين فارتن: العلم الإغريقى. ترجمة: أحمد شكرى سالم ص ٤٣٠.

وجاء أنكسميدس أحد تلاميذ طاليس ليحرر تقدما حديدا وخطيرا بإدراكه أن المبدأ الأول لكل الظواهر لا يمكن أن يكون هو نفسه محدودا باعتبار أن أساس الوجود لا بد أن يختلف من عناصر الواقع وإن تكون منها لكنه أنكسيمندرس لم يستطع التخلص كلية من تأثير الفكر الأسطوري فقال عنه أنه لم يستطيع أنكسندرس التخلص كلية من تأثير الفكر الأسطوري في وصفه إلا محدود بأنه خالد وأزلي، وهما لفظان من ألفاظ هوميروس المصورة في نعت الآلهة. سواء وصف الكون شأنه في ذلك شأن طاليس، وأنكسمينس بألفاظ علمانية صرفة^(١). والحق أن أنكسمندرس قد مزج مزيجا غريبا من الفكر التجريبي والفكر الأسطوري لكنه بإدراكه أن أساس كل وجود محدود لا يمكن أن يكون هو نفسه محدودا وأنه لا الهواء ولا الماء ولا أى عنصر آخر إلا إلا محدود التي تفرز الأضداد كلها عنه يمكن أن يكون المبدأ الأول، فبرهن بذلك على مقدرة على التجريد لم تعرف من قبله.

وهنا يقول الفيلسوف المعاصر أرنست كاسيرر: لقد قام مفكرو مدرسة ميلتوس (طاليس وأنكسمندرس وأنكسمينس) بالبحث عن بداية الأشياء أو أصلها، ولا يعتبر هذا الاتجاه جديدا كلية فما هو جديد بحق هو تعريفهم لكلمة بداية Arche ففي كل الكونيات الأسطورية تعنى كلمة أصل الحالة البدائية التي اتصف بها الماضى الأسطوري، وهو الماضى الذى زال واختفى، والذي حلت محله أشياء أخرى.

وأدرك المفكرون الطبيعيون الأوائل البداية إدراكا مختلفا كما عرفوها تعريفا مختلفا، فما يبحثون عنه ليس واقعة عرضية بل علة جوهرية فليست البداية مجرد نقطة بدء في الزمان بل هي المبدأ الأول. إنها شيء دال على السبق الزمني. فالعالم عند طاليس لم يبدأ في صورة ماء باعتبار ما سبق فحسب، لكنه يتكون من الماء على الدوام فالماء هو العنصر الباقي والدائم من كل الأشياء التي لم تتطور

^١ فرانكفورت وآخرون. ما قبل الفلسفة. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ص ٢٨٢.

فى صورة عشوائية من عنصر الماء أو الهواء أو اللامحدود الذى تحدث عنه أنكسمندرس، أى تبعاً لنزوات فعل خارق، ولكنها تطورت فى نظام منتظم طبفا لقواعد عامة، والقول بفكرة وجود قواعد عامة راسخة يعنى موقفاً جديداً بعيداً كل البعد عن الفكر الأسطورى^(١). ويرى أميل برييه أن أصالة الطبيعيين المالطيين تكمن فى اختيارهم للصور التى بها كانوا يتمثلون السماء والظواهر الجوية، فهذه الصور لم تحتفظ بشيء من غرائبية الخرافات والأساطير. بل قبست إما من معين الفنون والبضائع، وإما من معين الملاحظة المباشرة: فجميع تأملاتهم التى تؤلف جوهر علمهم والتى تتسم بوضوح ودقة فائقين فى التخيل ولا تحتل فى مقابل الأسطورة أية خلفية من الغموض، تنطوى على رغبة حارة فى فهم الظواهر العسية على الإدراك من خلال صلاتها بالوقائع المألوفة^(٢)

(ب) المدرسة الفيثاغورية: The pythagorean school

تنسب إلى مؤسسها فيثاغورس الذى رأى أننا لا يمكننا تفسير الأشياء فى ضوء المادة ولكننا يمكننا تفسيرها فى ضوء العدد وحده فهو العلة المفسرة، وهو يشكل حقيقة كل شيء، ولا يمكن فهم أى شيء بمعزل عنه. إلا أن فيثاغورس مع نظريته هذه، لم يستطع التخلص كلية من عالم الفكر الأسطورى، ولم تهمله المعرفة من أجل المعرفة، ولم يشارك اليونانيين عشقهم المجرى للاستطلاع، فقد كان صاحب طريقة فى الحياة، وكانت الجمعية الفيثاغورية أساساً هيئة دينية تسعى إلى تقديس أعضائها، فهى فى هذا كانت تشبه الجمعيات الأورفية. إلا أن إلهاتها كان أبولو وليس أودينسيوس، ومنهجها الإدراك لا النشوة. وكانت المعرفة عندهم تشكل بعداً من أبعاد

(1) Cassirer. – E. the myth of the state P.54.

الترجمة العربية لنفس الكتاب تحت عنوان: الدولة والأسطورة ص ٨٩ ترجمة د. أحمد حمدي محمود.

^(٢) أميل برييه: تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة جورج طرايشى ص ٥٨.

قوة الحياة. ولهذا لم تستطع الفيثاغورية أن تتجاوز كلية نطاق النظرة الأسطورية إلى الوجود، بل استغرقت في باطنها عاجزة بذلك عن تحقيق الانفصال الذهني الضروري للنظرة الفلسفية على الرغم من ارتباطها بقيمة مجردة ممثلة في العدد.

والحق أن فيثاغورس كان يتأرجح بين الجانب الأسطوري الصوفي وبين الجانب العلمي وأن لم تكن صوفيته من ضرب عقلي فريد في نوعه فقد كان ينسب إلى نفسه صفات شبيهة بالصفات الإلهية، ويبدو أنه قال: هناك ناس وهنا لك آلهة، كما أن هنالك كائنات مثل فيثاغورس لاهم من هؤلاء ولا أولئك. ويقول كورنفورد: تميل المذاهب الفلسفية التي أوحى بها فيثاغورس إلى البحث في العالم الآخر، إذ تجعل القيمة كلها لوحدة الله التي لا تراها العيون، وتتهم العالم المرئي بالبطلان والخداع^(١).

(ج) هيراقليطس والمدرسة الإيلية:

Heraclitus & the Eleatic school

اتخذت الفلسفة طريقاً جديداً عند هيراقليطس، فبدأت تحدد سماتها ومعاليها، من خلال تحررها وتخلصها من عالم الأسطورة. فالحكمة - على حد قوله - أمر واحد: إنها معرفة الفكر الذي تسير به الأشياء كلها من خلال الأشياء كلها، مثل هذه الحكمة دعاها هيراقليطس بلفظة اللوغوس Logos ولعل أفضل ترجمة لها هي (العقل): من الحكمة ألا تصغى لي بل إلى اللوغوس وتعترف بأن الأشياء كلها واحدة. فالأشياء التي تتميز بعضها عن بعض، أو الصفات التي تضاد إحداها الأخرى، لا بقاء ثابت لها. بل هي مجرد مراحل عابرة في جريان لا ينقطع ولما كان الكون في تغير مستمر بموجب التوترات بين الأضداد أصبح من العبث عند هيراقليطس البحث عن أصله على منوال الأساطير إذ لا بداية ولا نهاية له، فليس هناك إلا

^(١) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. الكتاب الأول. ترجمة د. زكي نجيب محمود الطبعة الثالثة

الوجود فحسب ومن هنا قال هيراقليطس هذا العالم الذى هو دوما ذاته للجميع، لم يصنعه قط واحد من الآلهة أو البشر. لقد كان حتى الآن وسوف يبقى إلى الأبد نارا حية لا تتمد، بها مقادير تشتعل، ومقادير تنطفىء. وهكذا حقق هيراقليطس أعمق وأوضح تعبير عن الفرضية اليونانية القائلة بأن الكون كله قابل للفهم، فهو قابل للفهم لأن الفكر أو اللوغوس يسير الأشياء كلها، وهو كل لأنه حركة لا تنقطع من التحول والتغير، وما النار إلا ذلك الرمز الأبدى الخالد للحقيقة وهكذا فان التغير والتحول والحركة الدائمة عند هيراقليطس لا تعنى الفوضى ما دامت محكومة بالعقل أو اللوغوس. وبذلك كان هيراقليطس أول فيلسوف أدرك الطبيعة الرمزية للحقيقة الدينية.⁽¹⁾

مثل هذه النظرة العقلية للكون أدت بهيراقليطس إلى الهجوم على كل نزعة أسطورية فى التفسير ومن هنا نادى بوجوب استبعاد هوميروس من قائمة الفلاسفة، وقال إنه يستحق الجلد. بسبب إساءته تصور الآلهة. وبهذا حاول هيراقليطس اكتشاف الوجه الحقيقى للإله من وراء الأقنعة التى نسجها خيال الشعراء وصانعو الأساطير، إلا أن هيراقليطس على الرغم من نظرتة العقلية هذه فإنه لم يستطع التخلص كلية من رواسب وبقايا النظرة الأسطورية. حقا لقد أكد انسجام الحقيقة والوجود عندما قال الحكمة أمر واحد. إنها معرفة الفكر الذى تسير به الأشياء كلها. لكنه من ناحية أخرى لم يستطع أن يتخلص كلية من أثر التجسيد الأسطورى والصور الأسطورية اللذين تبقياً فى لفظة تسير التى استعملها.

⁽¹⁾ Zeller, E. Outlines of the History of Philosophy p.48.

ومن هنا كانت قيمة المدرسة الإيلية^١ فى تأكيدها استقلال الفكر بذاته، وفى ضربها بكل تجسيد أسطورى عرض الحائط فقال بارميندس: الشئ الذى يفكر به والشئ الذى من أجله يوجد الفكر، كلاهما واحد لأنك لست بواحد فكرا دون شئ كائن بصدده يستنطق الفكر^(١).

بهذا اتخذت المدرسة الإيلية موقفا جديدا فإذا كان الميليسيون قد حاولوا الربط بين الكينونة والحركة فى صيرورة دائمية وربطوا بين الفكرتين فى تناغم وتناسق عقلى، أما بالنسبة لبارميندس فقد جعل الواحدة منها مانعة للأخرى، واعتبر الكينونة فقط حقيقة.

ولعل أبرز ما يميز المدرسة الإيلية بصفة عامة هو أنها نقلت البحث الفلسفى من مجال دراسة المنشأ المادى للعالم إلى مجال آخر وهو دراسة طبيعة الوجود نفسه. هل هو ثابت أم متغير، واحد أم متعدد، وفى هذا الصدد اتفق أصحاب المدرسة الإيلية على القول بوجود العالم وأنه من طبيعة واحدة لا كثرة فيه ولا حركة ومن ثم فإن علينا أن نكف عن البحث عن أصل الوجود أو صدوره عن مبدأ آخر أو تطوره إلى شئ آخر، فالوجود على حد قول بارميندس موجود، والا وجود أو العدم غير موجود فما نفكر فيه هو الوجود بعينه أما العدم أو اللا وجود فلا يمكننا أن نفكر فيه بأية صورة، وإذا كنا نرى تكثرا وتغيرا فى قلب الوجود نفسه فما ذلك إلا نتيجة خداع الحواس التى تقدم لنا مجموعة من الأوهام نظن معها أنها الحق بعينه، لكننا متى التجأنا إلى المعرفة العقلية تبين لنا أن الوجود واحد لا يتعدد أو يتغير، وبهذه التفرقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية وضع بارميندس لأول مرة

^(١) يعتبر أكزينوفان Xenophanes (٥٧٠-٤٨٠ ق.م) على رأس هذه المدرسة وجاء بعده بارميندس Paramenides (٥٤٠-٤٥٠ ق.م) ثم تلميذه زينون الذى ولد بين عامى ٤٩٠، ٤٨٥ ق.م وهو خير من دافع بالعقل والبرهان عن أفكار أستاذه بارميندس.

^(١) فرانكفورت: ما قبل الفلسفة - ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ص ٢٨٨.

مشكلة المعرفة فى معناها الصحيح، وتمكن بالتالى من نبذ كل معرفة أسطورية، وهو ما تبدى بصفة خاصة فى نزعتة التوحيدية إلى حد ما. فتبعاً للفكرة الأساسية التى سارت عليها المدرسة الإيلية يمكن التوحيد بين كلمة الوجود وكلمة وحدة. فلو كان لله وجود حق كان من الضرورى فى نفس الوقت اتصافه بالوحدة الكاملة باعتبار أن القول بوجود آلهة متعددة بينها نزاع ومشاحنات وحروب هو قول مناف للعقل من وجهة نظر تأملية، كما أنه يدل على الفلسفة من وجهة نظر دينية وأخلاقية، وهو ما تكشف فى موقف هوميروس وهزيود من آلهتهم، فلقد نسباً لها كل الصفات والسمات التى تعد فاضحة ومشينة فى نظر البشر كالسرقة والزنا والخديعة، ووضع أكرينوفان فى مقابل هذه الآلهة الزائفة مثله الأعلى الجديد السامى أى فكرة إله منزّه عن كل نواحي القصور فى الفكر الأسطورى التشبیهى. فثمة إله واحد اعظم من جميع الآلهة والبشر ومختلف عن البشر الفانى من حيث صورته وفكره على السواء وهو يرى كل الأشياء .. ويفكر فى كل الأشياء مهما كانت، ولا يستعصى عليه قول أى شىء اعتماداً على فكره وعقله. ومن هنا كانت سخريته من الأثيوبيين ممن اعتقدوا أن الآلهة سود الوجوه فطس الأنوف^(١).

(د) المدرسة الذرية:

اتجهت المدرسة الذرية إلى القول بوجود ذرات لا متناهية العدد يتعذر إدراكها عن طريق الحواس، تتحرك فى ضوء حركة تلقائية فتنشأ عن حركتها هذه الأكوان وفسادها، وهى تتحرك فى فراغ أو خلاء، ومن هنا فإن العالم غير محدد ولم يخلقه أحد وهو يتكون من هذه الذرات التى تحركه تلقائياً، والنفس الإنسانية تتكون أيضاً من هذه الذرات، وإن كان ذلك فى صورة أكثر دقة وهكذا انتهت المدرسة

^١ Cassirer, E. The myth of the state. Pp. 55-56.

تنسب المدرسة الذرية إلى لوقيوس : Lecuippus

المولود عام ٥٠٠ ق.م، وديمقريطس Democriuts (٤٦٠ - ٣١٠ ق.م)

الذرية إلى فهم الكون والحركة البادية فيه في ضوء نظرة مادية خالصة خلصتها وحررتها إلى حد كبير من بعض آثار التفكير الاسطوري الذي وجد عند أنبادوقليس في تفسيره للطبيعة بالعناصر الأربعة: النار والهواء والأرض والماء، ذلك أن انضمام أو انفصال هذه العناصر عند أنبادوقليس كان نتيجة فعل قوتين إلهيتين هما الحب الذي يجمع والكراهية التي تفرق. مما دعى ديمقراطيس إلى نقد أنبادوقليس لتفسيره الأسطوري هذا قائلا: (ليس للذرات صفات خاصة بها أما بالنسبة للصفات الخاصة في الأشياء فإنها نتيجة ائتلاف الذرات في تكوين الأجسام).

لقد أراد الذريون على عكس سقراط وأفلاطون وأرسطو - أن يفسروا العالم بغير اعتماد على فكرة الغائية أو العلة الغائية، وبهذا تجنبوا السير بالعالم في طريق مسرور^(١).

لكن لوقيبوس كسائر فلاسفة عصره، يعنيه أن يلتمس طريقة للتوفيق بين آراء بارميندس وبين الحقيقة الصارخة، حقيقة أن في العالم تغيرا وحركة كما يقول أرسطو. لكنه تساهل في الرأي ليصون حقائق الواقع الذي تدركه الحواس، كذلك تنازل من جهة أخرى لأصحاب المذهب الواحدى فسلم معهم بأنه لا يمكن أن تكون هنالك حركة بغير فراغ^(٢). ومن هنا فإن التطور المنطقي لآراء الذريين ينتهى إلى نظرية نيوتن في المكان المطلق، وهو مكان يستحيل إطلاقا أن نعرف عنه شيئا، باعتبار أنه أشبه بالمكان الأسطوري^(٣).

١ بوتراند رسل. تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الأول. - ترجمه ركي نجيب محمود ص ١١٥

٢ المرجع السابق، ص ١١٧

٣ المرجع السابق، ص ١٢١

٢- المرحلة الإنسانية أو الأنثروبولوجية*

تعتبر من أبرز مراحل الفلسفة اليونانية، خلالها انتقلت بؤرة الاهتمام من دراسة الطبيعة إلى دراسة الوجود الإنساني نفسه، ومن هنا اتخذ العلم طابعا إنسانيا أنثروبولوجيا خالصا في ضوء اتجاهه إلى دراسة الأنشطة الداخلية للإنسان على نحو ما تتمثل في أفكاره ورغباته، ومن ناحية أخرى فقد العلم طابعه النظري المجرد، وأكتسب مغزى عمليا محددا، ومن هنا أثرت كافة المشكلات الأخلاقية وبرزت إلى السطح، ولا غرو بعد ذلك أن رأى البعض أن هذه المرحلة تمثل بحق عصر التنوير اليوناني.

وعلى الرغم مما بين السوفسطائيين من صراع واختلافات جوهرية إلا أنهم اتفقوا مع سقراط على مسلمة أساسية واحدة، فلقد اعتقدوا بأن أول أمنية تتمناها أية نظرية فلسفية هي إنشاء نظرية عقلانية للطبيعة الإنسانية، ولم يعد ينظر إلى الإنسان في هذه المرحلة على أنه مجرد جزء من العالم، بل لقد أصبح مركزا لهذا العالم: فقال عنه بروتاجوراس إنه مقياس كل شيء، ويمكن نسبة هذا القول بمعنى ما إلى السوفسطائيين وسقراط معا فلقد كانت غايتهم مشتركة وهي صبغ الفلسفة بالصبغة بالإنسانية وتحويل الكونيات وعلم الوجود إلى علم إنسان أو أنثروبولوجيا. لكن على الرغم من اتفاقهما على الغاية ذاتها، إلا أنهما اختلفا اختلافا كليا في وسائلهما ومناهجهما، فلقد فهم الطرفان كلمة إنسان، وفسراها على وجهين مختلفين، فكانت كلمة إنسان عند السوفسطائيين تعني الإنسان الفرد، وبدأ عندهم الإنسان الكلي أو إنسان الفلاسفة مجرد خرافة والحق أن مشاهدة الحياة الإنسانية الدائمة التحول

• أقطاب المرحلة الإنسانية أو الأنثروبولوجية:

بروتاجوراس :	Protagoras	٤٨٠-٤١٠ ق.م.
حورجياس .	Gorgis	٤٨٠-٣٧٥ ق.م.
سقراط :	Socrats	٤٦٩-٣٩٩ ق.م.

وخاصة في الحياة العامة كانت وراء ابتعادهم عن أية نظرية تأملية أو أخلاقية عامة عن الإنسان، فقد بهرتهم هذه المشاهد ودفعتهم مباشرة إلى مواجهة مهام محددة، وهي المهام الشخصية والعلمية. وهكذا كانت الاهتمامات العملية للإنسان هي وحدها مصدر اهتمامهم، ولما كانت هذه الاهتمامات تشتت انتباههم، لذا كان عليهم، تنظيم كل هذه الأفعال المعقدة والمتنوعة للإنسان مع تحسين الإحاطة بها للاهتمام إلى أفضل قواعد الحياة العلمية.

أما بالنسبة لسقراط فان مهمته الأساسية قد تركزت حول تثبيت التصورات والمفاهيم . وكان سقراط مثل أكرينوفان والمفكرين اليونانيين الآخرين من أشد أنصار فكرة الواحد تحمسا إلا أن ما كان يعنيه أساسا لم يكن إثبات ما في الوجود أو الفكر من وحدة، بل كان ما يفيد وحدة الإدارة أساسا. وهي المشكلة التي عجز السوفسطائيين عن إيجاد حل لها، لعجزهم عن النفاذ إلى مركز الطبيعة الإنسانية، واكتفائهم بالتحرك في الظاهر فحسب⁽¹⁾.

ويتبدى الاختلاف الأساسي بين سقراط والسوفسطائيين - كما يرى أرنست كاسيرر - في نظرتهم إلى الفكر الأسطوري، فعلى الرغم من اشتراك الفكر السوفسطائي في نقد التصورات التقليدية للدين اليوناني، إلا أن السوفسطائيين حاولوا إيجاد وسيلة جديدة لتفسير الحكايات الأسطورية تفسيرا عقليا جديدا، بينما رفض سقراط مثل هذا الموقف، وفي محاولة يراود بها تعقيل الأسطورة بالاعتماد على التحوير موقف سقراط من رفض كل محاولة يراود بها تعقيل الأسطورة بالاعتماد على التحوير التعسفي للأساطير القديمة الخاصة بأفعال الآلهة والأبطال، أو اعتمادا على إعادة تفسيرها. وليس هذا فحسب، بل نجده يتجه إلى مناهضة سلطان الأسطورة والتغلب عليها من خلال تلك القوة الموجبة المسماة معرفة الذات والعمل على تنميتها.

⁽¹⁾ Cassirer, E. The myth of the state pp.56-56.

وهكذا نظر سقراط إلى الطبيعة البشرية في ضوء أخلاقي جديد بدلا من رؤيتها في ضوء أسطوري. حقا إن الأسطورة قد تعلم الإنسان أشياء كثيرة لكن ليس في استطاعتها أن تجيب عن السؤال الأساسي الملح عند سقراط والمتعلق بالخير والشر، فاللوجوس أو العقل السقراطي وحده هو القادر على حل هذه المشكلة⁽¹⁾. وهكذا أمكن لسقراط تحرير الفلسفة وتخليصها من ربة الأسطورة وسيطرتها، منطلقا بها إلى مجالات وآفاق جديدة لم تعرفها الفلسفة من قبل، وذلك من خلال تحديده طبيعة النظرية الفلسفية كنظرية عناية تأملية بعيدة كل البعد عن نظرة التشخيص والتجسيد الأسطورية.

ومع تقديرنا لهذا الرأي إلا أننا نرى في الموقف السوفسطائي في جملته ما يحق أن نعتبره بمثابة هجوم كاسح على الدعائم والركائز الجوهرية للفكر الأسطوري، من قطعية وإلغاء للشخصية الإنسانية وإضفاء طابع القداسة على الأفكار والمبادئ والتقاليد الاجتماعية. فالحق أن السوفسطائيين هم رواد النزعة الإنسانية في الفلسفة اليونانية فقد أكدوا استقلال وسلطان الإنسان في اتخاذ قراره وصنع عالمه وتحديد رؤيته. دافعوا عن حريته الفكرية والنقدية في مواجهة كافة المؤسسات والنظم الاجتماعية، كما دعوا إلى المساواة بين البشر فالتناس متساوون في الطبيعة. لا فرق بين السادة والعبيد أو بين الإغريق وبقية الأجناس.

ونبذ السوفسطائيون كافة الأحكام القطعية مؤكدين نسبة القيم والعادات بل والأديان باعتبارها لا تنبع من مصدر إلهي بقدر ما تنبع من أفكار البشر ونزعاتهم وتخيلاتهم. ولا شك أن المناخ الديمقراطي الذي ظهوروا فيه قد انعكس بدوره على أفكارهم فجاءت معبرة بحق عن عصرهم كل التعبير.

⁽¹⁾ ibid. pp. 59-60

راجع أيضا محاضرة فايدروس لأفلاطون. ترجمة : د. أميرة حلمي مطر.

٣- المرحلة المذهبية أو النسقية

تتميز بوجود البناءات النسقية أو المذاهب الفكرية المتكاملة التي يشيدها الفيلسوف ليقدم لنا من خلالها رؤية كلية تستوعب كافة نظراته الجزئية ومن هنا اتجه التفلسف إلى زوايا عديدة.. كالأخلاق والسياسة والمعرفة والطبيعة والفن والميتافيزيقا.

وحسبنا أن نعود إلى تعريف كل من أفلاطون وأرسطو للفلسفة لتبين مدى صدق هذه الحقيقة، فالفلسفة عندهما هي العلم بكل الجوانب التي يمكن للتفكير الفلسفي أن يتجه إليها.

وبهذا خطت الفلسفة خطوات كبيرة إلى الأمام بفضل طابعها الموسوعي الذي اكتسبته على أيدي أفلاطون وأرسطو، والتساؤل المطروح الآن هل استطاعت الفلسفة على أيديهما أن تتخلص كلية من عالم النظرة الأسطورية مؤكدة بذلك وجودها باعتبارها معرفة عقلية خالصة؟

فلو بدأنا بأفلاطون لتبين لنا أن الأهمية التي احتلتها الأسطورة في فلسفته دفعت بعدد كبير من الباحثين إلى افتراض أنه كان مستغرقاً في علوم الشرق، ويؤكد هذا قيامه برحلات سرية عديدة إلى بابل وفارس، كما زار مصر.

والحق أننا لا يمكننا تصور الفلسفة الأفلاطونية بغير أن نذكر الأساطير الأفلاطونية. فلقد عبر أفلاطون في أساطير (مثل أسطورة السماء العليا وأسطورة سجناء الكهف وأسطورة الحساب بعد الموت) عن أعماق أفكاره وحدوسه الميتافيزيقية، كما عرض فلسفته الطبيعية في صورة أسطورية كلية، فقدم في محاولة تيمائوس صورة الصانع الإلهي، وصورة نفس العالم الخيرة والشريرة، وصورة الفعل المزدوج لخلق العالم.

لكننا متى تركنا ميتافيزيقا أفلاطون وفلسفته الطبيعية واتجهنا إلى نظرياته السياسية، لاحظنا تحوله إلى عدو للأسطورة، ومن هنا نجده يصرح بأننا لو افترضنا

وجود الأسطورة فى نظامنا السياسى لكان معنى هذا ضياع كل آمالنا فى إعادة بناء حياتنا السياسية والاجتماعية وإصلاح أحوالها، فليس بيننا إلا أن نختار بين التصور الأخلاقى للدولة والتصور الأسطورى لها. ففى الدولة القانونية (دولة العدالة) ليس ثمة مكان لتصورات الأساطير وآلهة هوميروس وهزيود^(١). وهنا يقول أفلاطون (هل يجوز لنا السماح ببساطة لأطفالنا بالاستماع إلى أية حكايات قام واحد من الناس بتأليفها، وبذلك نغرس فى عقولهم أفكارا غالبا ما تتعارض أشد التعارض مع الأفكار التى نعتقد أنه من واجبهم الحصول عليها عندما ينضجون؟ لا بكل تأكيد إن أول مهمة لنا هى الإشراف على صنع الحكايات ورفض كل ما هو غير مقبول، ويمكننا أن نحث المربيات والأمهات على أن يقتصرن فيما يقمن بروايته للأطفال على الحكايات التى نقرها وأن تزداد عنايتهن بتقويم نفوسهم اعتمادا على هذه الحكايات أكثر من عنايتهن بتدليك أطرافهم حتى تصبح أكثر قوة ورشاقة.

من هذا المنطلق كان موقف أفلاطون من الشعراء فى جمهوريته إذا لما كان الشعراء صناع الأساطير بالفعل، كان معنى السماح بوجود الشعر يفيد السماح بوجود الأسطورة. وهو ما لا يمكن أن يتحقق بدون قمع كل المحاولات الفلسفية وبغير أضعاف أسس الدولة الأفلاطونية ذاتها. وهكذا أبعد أفلاطون الشعراء من دولته المثالية وإن لم يحرم الحكايات الأسطورية تحريما باتا، بل لقد اعترف بأنها لا غنى عنها فى تربية صغار الأطفال، وأن واجبنا إخضاعها لقيود صارمة^(٢).

^(١) ibid - 72

انظر جمهورية أفلاطون ترجمة د. فؤاد زكريا، وانظر أيضا مشكلة الأساطير الأفلاطونية بكتاب د. عبد الرحمن بدوى عن أفلاطون ص ١٢٦ - ١٣١.

وهكذا تبدو الأسطورة مشكلة محيرة في فلسفة أفلاطون، ولعل هذا ما دفع البعض إلى دراستها وتناولها لتحديد موقعها ودلالاتها والدافع إلى استخدامها عند هذا الفيلسوف الكبير.

وإذا كان قد اتضح لنا تباين المواقف الأفلاطونية تجاه الأسطورة ما بين موقف مؤيد لها في مجال الميتافيزيقا وفلسفة الطبيعة، وموقف معارض لها في مجال السياسة، فإن الفصل التام بين المجالين قد يؤدي إلى نظرة قاصرة إلى حد كبير. ومن ثم فإننا متى اتجهنا إلى تأكيد العلاقة الجدلية بينهما أمكن لنا أن نتبين إمكانية تفسير الجانب السياسى من فلسفة أفلاطون في ضوء ميتافيزيقاه وفلسفته الطبيعية، ولعل هذا ما يفسر لنا تعدد الرؤى في تناول جمهورية أفلاطون، وهو ما يمكن رده إلى اختلاف الرؤى في تفسير النزعة المثالية الأفلاطونية. ومن هذا المنطلق تعددت التأويلات التى خضعت لها جمهورية أفلاطون. فالبعض أنكر على أفلاطون كل دعوة إلى التغيير والتجديد. والبعض الآخر رأى في مثالية أفلاطون دعوة صادقة إلى التعالى على حكم ومنطق الواقع الفعلى وتجاوزه مما يعنى محاولة تغيير وتطوير العالم المادى كى يتفق مع حقائق المثل. فمن أصحاب الرأى الأول كل من ول ديورانت وجون لويس. فنجد ول ديورانت فى كتابه "قصة الفلسفة" يصف جمهورية أفلاطون قائلاً: (إن ما يفتقر إليه أفلاطون قبل كل شىء، وعلى ما يبدو، هو ذلك المعنى الهيراقليطى للتدفق والتغير، فهو تواق إلى وضع صورة هذا العالم المتغير فى اطار ثابت دائم، والحق أنه يحب النظام على وجه خاص. كأى فيلسوف حذر. أرغمه الاضطراب الديمقراطى فى أثينا، ودفعه إلى تجاهل متطرف لقيمة الفرد، فهو ينظم الناس ويرتبهم فى طبقات كما يرتب عالم الحشرات الحشرات)^(١).

ويشارك جون لويس نظرة ول ديورانت إلى أفلاطون فيقول: (إن نظرية أفلاطون فى المثل الثابتة التى تدرك بواسطة العقل فى مقابل الحس الناقص إنما

هى انعكاس للنظام الاجتماعى الذى يحتقر فيه العمل، ان هذه النظرية تكشف لنا عن حقيقة ثابتة. ألا وهى أن أفلاطون يؤثر الإيمان بوجود كمال أزلى على الاشتراك فى المجهود الشاق الذى يقتضيه خلق النظام من الفوضى.. وفلسفته تاتى بعد انهيار الإمبراطورية الأثينية ونشوب حرب طبقية فى أثينا المنهزمة المنكسرة النفس، ومن ثم فإن أفلاطون يكتب لا كمصلح يرتفع فوق الأمة والدولة، بل كإنسان ترك الكفاح فوجد فى عالم العقل المثالى ذلك التناسق الذى لم يعد فى مقدوره أن يحصل عليه فى الأرض^(١).

وعلى النقيض من رأى الأول نجد هربرت ماركيزوف الفيلسوف المعاصر يشيد بالنظرة المثالية عند أفلاطون ويعتبرها فى أساسها نظرة ثورية تحررية ترفض الخضوع لمنطق الواقع الفعلى والالتزام به كما هو الحال بالنسبة للفلسفة الوضعية، بل إن مثالية أفلاطون تستهدف بالدرجة الأولى تغيير العالم المادى وتطويره وانتزاع الشر من جذوره^(٢).

وهكذا يمكن أن نتبين أنه إذا كان أفلاطون قد استبعد الأسطورة من فلسفته السياسية، إلا أننا متى اتجهنا إلى ميتافيزيقاه وفلسفته الطبيعية حيث اكسب الأسطورة شرعيتها، أمكن لنا أن نعيد النظر فى موقفنا ونحدد بالتالى الدلالة السياسية والاجتماعية للأسطورة. وهنا مرة أخرى يمكن أن نكشف مدى تطابق هذه الدلالة مع صميم الوعى الأسطورى ذاته، بمعنى أنها إذا ما كانت مجرد تأكيد على استقرار وسكون وجمود حركة الواقع، كنا بذلك أمام توحيد كامل بين الأداة الأسطورية أو عملية توظيف الأسطورة وما تنطوى عليه من دلالات تنتج فى صميم بنية الوعى الأسطورى ذاته. أما إذا كنا أمام رؤية تستهدف التعالى على حكم الواقع الفعلى،

(١) Durant, W. The Story of Philosophy. P.38.

(٢) جون لويس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك ص ٢٧، ٢٦، ٣١.

(٢) Marcuse. H. Negations. Pp. 44-46.

وتكمل عيوبه وأوجه قصوره في ضوء علم المثل المفترض. كنا بذلك قد استخدمنا الاسطورة باعتبارها مجرد وسيلة تستهدف التعبير عن رغبتنا في التغيير والثورة. وإذا تركنا أفلاطون واتجهنا إلى أرسطو لتحديد موقفه من عالم الأسطورة لتبين لنا أنه في عهده حدث شيء من الانفصال بين العالم الفلسفي وعالم الأسطورة، فإذا كان أفلاطون قد نظر إلى الحقيقة باعتبارها تتخذ مركزها في النظام الروحاني السماوي. عالم المثل، فإن أرسطو من ناحية أخرى رأى أن عالمنا يفهم من ذاته، وبإعمال عقلنا فيه، ولم تعد الصورة عند أرسطو، كما كانت عند أفلاطون، مفارقة لعالم الأشياء، بل أصبحت متضمنة في قلب الأشياء ذاتها، وهي التي تميز كل شيء.

والمحرك الأول عند أرسطو من ناحية أخرى ليس سوى معرفة وتعقل وتأمل، إنه عقل وعقل ومعقول، بعيد كل البعد عن سمات وخصائص التشخيص والتجسيد والتشبيه، فهو حقيقة مجردة أو صورة خالصة، أو نقطة رياضية.

ومع قيمة الموقف الأرسطي تجاه زعزعة سلطان العالم الأسطوري على هذا النحو، إلا أنه يمكن القول بأن أعظم انتصار حققه أرسطو في سبيل تأكيد سيادة مبدأ استقلال الفكر بذاته بعيدا عن مؤثرات التفكير الأسطوري قد تجلى على نحو خاص في إبداعه للمنطق الصوري الذي يعد بحق إنجازا خطيرا حقق للفكر الفلسفي استقلاله وتميزه فموضوع المنطق الصوري أفعال العقل من حيث الصحة والفساد، إنه علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوعه، فهو يهتم بصورة الفكر فحسب دون مادته أو محتواه، ومن ثم يبدو مختلفا إلى حد ما عن الخصائص التشخيصية الثابتة، وفي ضوء مقارنته بالمنطق الجدلي، يمكن أن نعهده بمثابة منطق للاحتواء والكائن الجامد. وهو لا منطق للعلاقة والحركة، فهو منطق الهوية وليس منطق التناقض، وهو منطق الجوهر والمحمولات وليس منطق الحياة. وعلى هذا

النحر فهو يؤكد الثبات والجمود. وإن أكد استقلال الفكر بداته فى ضوء اتحاهه الى تحديد صورة الفكر.

وهكذا لم يكن أرسطو بعيد كل البعد عن برعة الحمود الاسطورية. ويؤكد ذلك أيضا نظريته فى الطبائع الجوهرية اللامتغيرة. وإيمانه بالعلل الغائية. والتي مؤداها أن كل شىء ينتمى إلى صنف محدد. ولكل صنف مميزات ثابتة. يمكن اكتشافها وتحديدوها عن طريق استخلاص المميزات المشتركة بين عدد من الأشياء المتشابهة بواسطة عملية التجريد وبهذا يمكن تحديد الجواهر المختلفة التى يتكون منها العالم، على أساس تحديد الصفات المميزة لكل منها، وهكذا تصبح مهمة العالم قاصرة على تصنيف الأشياء وعلى الاستدلال الدقيق من الصور والافكار الكلية أو التعريفات الدقيقة لكل شىء.

ومثل هذه الرؤية امتدت بدورها إلى نظرة أرسطو للطبيعة البشرية على أساس وجود طبائع ثابتة للبشر لا تتغير، وهى نظرة من شأنها تمييز الأجناس بعضها عن بعض مما يعنى تبرير العبودية وتأكيد شرعيتها.

وعلى هذا النحو يمكن القول بأن ما تضمنته نظرية أرسطو عن الطبائع اللامتغيرة أو الصور الثابتة من دلالات ترتبط بتأكيد عالم الثبات والجمود واستمرار الشىء على ما هو عليه مما يستحيل معه افتراض أى تغير أو تطور وهو ما يعنى استمرارية بعض الخصائص الأسطورية داخل العالم الأرسطى.

فإذا ما انتقلنا إلى موقفه من العلة الغائية، تبين لنا أن أرسطو افترض وجود علل أربع هى: المادة، الصورة، والحركة والغائية، وهذه العلل الأربع يمكن أن تجتمع الثلاثة الأولى منها وهى: العلة المادية والعللة الحركية أى الفاعل والعللة الصورية فى مجموعة واحدة، أما العلة الغائية فهى تنفرد عن العلل السابقة فى أنها الهدف النهائى للفعل. فهى الحالة النهائية أو التامة التى يخرج من حلها الشىء من القوه الى الفعل.

وكل علة من هذه العلل تعتبر مبدأ للتغير والحركة والسكون بالنسبة للشيء
وان بدت العلة الغائية ذات وضع ممتاز بين العلل الأخرى لأنها أسمى مرتبة منها،
بحيث تصبح غاية لجميع هذه العلل^(١)

والحق أن تفسير الأشياء جميعا على أساس الغاية، ربما كان صحيحا ومقبولا
لا فيما يتعلق بالحكم على مشروعات الإنسان. إلا أنه يبدو غير مقبول متى اتجهنا إلى
تفسير الظواهر التي لا دخل للوعي بها فإذا مرضي ولدي مثلا يكون التفسير الغائي
بان أقول أن القضاء والقدر هما اللذان قررا حرمانى من ولدى أو أنه وقع فريسة
للعين ومثل هذا التفسير الذى يتحدث بلغة الغايات الإرادية التى توجد قبل
الحوادث التى تفسيرها بعيد كل البعد عن التفسير العلمى الصحيح الذى قد يفسر
المرض نتيجة تناول الطفل لطعام ملوث. ومعنى ذلك أن العلة لا توجد قبل الظاهرة
بوصفها غاية، بل تأتى قبل الظاهرة بوصفها علة طبيعية^(٢).

ومما لا شك فيه أن مثل هذا التفسير الغائى يفسح المجال لإقحام عناصر
أسطورية عديدة بعيدة عن التفكير العلمى الصحيح بل والتفكير الفلسفى المنطقى.
يضاف إلى ذلك، عدم استطاعة أرسطو التخلص من التصور اليونانى
التقليدى، أو بالأحرى التصور الشرقى البابلى عبر الفيثاغورية والأفلاطونية، والذى
مؤداه أن كل ما هو سماوى فهو روحانى. ومن ثم جاء تصويره للكواكب ككائنات
عاقلة^(٣).

^١ د. محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى ج ٢ - ص ٧٥

^٢ جون لويس. مدخل إلى الفلسفة - ترجمة أنور عبد الله - ص ٤٢-٤٣.

^٣ د. أحمد محمود صبحى - فى فلسفة الحضارة - الحضارة الإغريقية - ص ١٢.

٤- مرحلة الفلسفة الهيلينية الرومانية:

يمكن أن نميز بين مرحلتين داخل هذه المرحلة. وهما المرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية، ولكل مرحلة سماتها وخصائصها كما يتضح على النحو التالي:-

(١) المرحلة الأخلاقية:

يتمثل هدف البحث الفلسفي خلالها في خدمة الأغراض العلمية والأخلاقية، مما يعنى الانصراف عن الغايات التأملية المجردة والارتباط بالحياة المعاشة بالفعل، ومن هنا نظرت الرواقية إلى الفلسفة باعتبارها منهج يستهدف الكشف عن المبادئ العقلية فقالوا إن العظام والأعصاب هي المنطق واللحم هو الأخلاق والنفس هي الطبيعة، قاصدين من وراء ذلك التشبيه التأكيد على وحدة الفلسفة باعتبارها وحدة شاملة للجانبين النظري والعملي معا، إلا أن الرواقيين مع ذلك فطنوا إلى ما وراء الأساطير والخرافات والطقوس الدينية من معان رمزية، ومن هنا كانت محاولتهم تفسير الديانة الشعبية تفسيراً فلسفياً، ورأوا أن كل المعتقدات والطقوس الشعبية ما هي إلا صور متنوعة لحقيقة واحدة، طالما أن العقل الكلى من شأنه أن يتجلى في أشكال عديدة مختلفة اختلاف عقول الناس.

ومع أهمية الأسطورة عند الرواقيين على هذا النحو، فإننا نجد أنهم قد اتخذوا موقفاً جريئاً وشجاعاً تجاه أسطورة تعد من أخطر أساطير الحضارة الإغريقية، ونعنى بها أسطورة التمييز العنصري أو شرعية الرق في ضوء دعوتهم إلى روح الأخوة والمساواة بين البشر^(١).

• العصر الهلنستي يبدأ حوالى سنة ٣٠٠ ق.م بتأسيس المدرسة الرواقية والمدرسة الأبيقورية في أثينا.

أما العصر الرومانى فيبدأ من حوالى سنة ٥٠ ق.م إلى سنة ٢٠٠ بعد الميلاد.

(١) راجع كتاب د. عثمان أمين - الفلسفة الرواقية.

(ب) المرحلة الدينية:

تميزت هذه المرحلة بالروح الصوفية وانحسار التفكير العقلى المجرد فاتجه فيلو الإسكندري إلى التوفيق بين اليهودية والهيلينية وظهرت الأفلوطينية الجديدة على يد أفلوطين المصرى الذى وقع تحت تأثير الديانات والأساطير الشرقية القديمة فى ضوء فكرتها عن الخلاص أو النجاة، وهى الفكرة التى انعكست بدورها على نظرية الوجود عند أفلوطين القائلة بالفيض أو الصدور، فالله عند أفلوطين هو الواحد الأحد المطلق الالامتناهى، وهو لا يتصف بأية صفة إيجابية لأنه يخالف كل شىء وهو المبدأ الأول وهو الواحد وهو الخير المطلق، وعن هذا المبدأ الأول تصدر جميع الموجودات فى عملية فيض أزلية، ومن هنا فإن ما يفيض عنه هو العقل، وعندما يفكر العقل فى ذاته ينتج العقول الجزئية، أما عندما يتأمل المبدأ الأول فإنه يفيض بالضرورة الأقسام الثالث وهو النفس الكلية. وتعتبر النفس عند أفلوطين واسطة بين عالمى العقل والحس وعن نفس العالم فاضت النفوس البشرية، ونفوس الكواكب وسائر المحسوسات والمادة وهى آخر مراتب الوجود واتصال النفس بالمادة هو أصل نقائصها وشروورها، ومن ثم لا يكون التطهير إلا عن طريق الخلاص منها^(١).

^(١) دعاة هذه المرحلة فيلو Philo (٤٠ ق.م - ٤٠ م) - وأفلوطين Plotinus (٢٠٥ - ٢٧٠ م).
راجع كتاب يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ م.
ص ٣٢٤ - ٣٣٩.

الفصل الثالث

الآفاق الأسطورية للفلسفة

الأوربية فى العصور الوسطى

عندما قدمت المسيحية إلى العالم كدين موحى به فإنها لم تكن أبدا مجرد مذهب فلسفى نظرى بقدر ما كانت دعوة إلى الخلاص والحب والنجاة فالمسيح لم يرسل دعائه لاحتلال مقاعد الفلاسفة الأكاديميين، بل لقد أرسلهم للوعظ والتبشير برسالته، وفى بادىء الأمر لم يكن دور هؤلاء الدعاة هو الدفاع عن المسيحية ضد المذاهب الفلسفية اليونانية القديمة بقدر ما كان هدفهم هو بث المسيحية فى القلوب الوثنية.

وما أن نمت وتطورت المسيحية وامتدت بجذورها فى الضمير الإنسانى حتى بدأ الهجوم من كل الجبهات، من السلطات السياسية والعقلانيين الوثنيين واليهود، وكان مرجع الهجوم إما الجهل بها أو الشك فيها.

ومن هنا كان لابد من مواجهة مثل هذا الهجوم الفلسفى بصورة فلسفية عقلانية أيضا، وهو ما يعنى ضرورة استخدام البراهين اللاهوتية والفلسفية فى الدفاع عن العقيدة الدينية، وبرغم وجود بعض العناصر الفلسفية فى الكتابات المبكرة للدعاة المسيحيين.. إلا أنه يمكن القول بأن وجود مثل هذه العناصر لم يشكل مذهباً فلسفياً بقدر ما كان يمثل اهتماماً لاهوتياً فى المقام الأول. وما أن بدأت المسيحية تصبح هدفاً لموجات الهجوم عليها حتى تطور ذلك العنصر الفلسفى فيها ليتجه نحو محاولة تأسيس رؤية فلسفية مسيحية متكاملة.. ولكن هل كان اتجاه المسيحية إلى الفلسفة هو مجرد نتيجة لموجات العداء والهجوم التى انصبت عليها من كل جهة؟ وهل كانت الفلسفة مجرد وسيلة لرد الهجوم؟.

F. Copleston يقدم دافعا

وهنا نجد كوبليستون ..

إضافيا مرتبطا بالدوافع السابقة ومتداخلا معه إلى حد كبير وهو يتمثل فى ذلك الشعور الطبيعى الذى أحس به رجال المسيحية للنفاذ إلى معطيات الوحي وصياغة رؤية أو نظرة شاملة عن العالم والحياة الإنسانية فى ضوء الإيمان، وهذا الدافع

الأخير هو الذى مهد الطريق نحو إمكانية قيام فلسفة مسيحية فى صورة نسقية مذهبية.

ويمكننا ملاحظة تطوره التاريخى عبر المسيحية من خلال تلك الرغبة البسيطة والإدراك والفهم، ومن خلال الحاجة إلى رؤية أوضح للعقيدة المسيحية فى مواجهة الهرطقة وهكذا أمكن للفلسفة أن تقوم بدورها فى إبراز المعانى والمفاهيم الفلسفية الى دائرة الضوء^(١). ومن هنا كانت بداية الفلسفة المسيحية التى امتدت من القرن التاسع الميلادى إلى القرن الرابع عشر. ولما كان المسيحيون فى أول عهدهم حيث لم يكن لديهم أية فلسفة أكاديمية لاتخاذها نقطة بدء لهم فإنه كان من الطبيعى أن يتجهوا ناحية الفلسفة الشائعة الموجودة بالفعل والمنبثقة أساسا من أفلاطون وأرسطو، ومن هذا المنطلق كان الاهتمام بالفلسفة عند المسيحيين الأول، ومع هذا فإنه يلاحظ أن كتاب المسيحية الأوائل لم يكن لديهم أى تمييز دقيق بين الفلسفة واللاهوت، ومن ثم فإنهم لم يستطيعوا التفرقة بين المجالين، فأصبحت الفلسفة عندهم ممتزجة باللاهوت ومندمجة فيه وهكذا أصبح هدفهم الأول هو تقديم الحكمة المسيحية أو الفلسفة بالمعنى العميق لهذه الكلمة، والتى كانت تعد لاهوتية فى حقيقتها أو أصلها على الرغم من تضمنها لعناصر فلسفية خالصة، وما أن بدأ الفلاسفة الوثنيين يشنون هجومهم على الكنيسة ومذهبها وبدأ المسيحيون يستخدمون الفلسفة فى الدفاع عن العقيدة المسيحية، حتى وجدنا من يرفض الفلسفة كلية فى مقابل من يدافع عنها. وقد تزعم الفريسي الأول تروتوايان (١٦٠ - ٢٤٥م) الذى فضل الإيمان الساذج على الإيمان المتعقل وإليه تنسب العبارة الشهيرة أو من لأنه غير معقول.

أما الفريق الثانى فقد استعان بالفلسفة وأمن بها كوسيلة للدفاع عن المسيحية وقد ظهر هذا الفريق منذ القرن الثانى الميلادى مع آباء الكنيسة ممن حاولوا الدفاع عن عقيدتهم فى الإمبراطورية الوثنية. ومن أبرز هؤلاء كان القديس أوغسطين.

ومن هؤلاء أيضا كليمانت السكندرى الذى قدم مذهبه بالإسكندرية واعتبر الفلسفة منحة من الله ووسيلة الدعوة العالم الوثنى إلى المسيحية. أما بالنسبة للقديس توما الإكوينى أبرز فيلسوف مسيحى وكبير المشائين فى العصر الوسيط فقد فرق بين ميدان العقل وميدان النقل، فالعقل وحده لا يكفى للوصول إلى الله.. حيث أنه يقتصر على استنتاج النتائج المترتبة على حقائق الوحي، وعلى إثبات بعض الحقائق العقلية فى الدين ومن ثم فإن العقل قد يصل إلى حقائق مخالفة للدين، أى أنه قد يضل الطريق باعتباره عرضة للخطأ. ون هنا يأتى دور الإيمان، فهو يكمل العقل ويعينه على تأدية مهمته. ومعنى هذا أننا لا يمكننا أن نصل عن طريق العقل وحده إلى كافة الحقائق الدينية بل علينا أن نلجأ إلى الوحي أو الإيمان لنكمل عجز العقل. ومع تعدد المصادر التى اشتقت منها المسيحية قالبها الفلسفى، إلا أنه يمكن القول بأن أبرزها وأهمها قد تمثل فى فلسفة أفلاطون من جهة، وفلسفة أرسطو من جهة أخرى.

فالمسيحية كنظام كبير شامل كانت تركز فى فلسفتها الأساسية إلى الأفلاطونية المحدثه، كما أنها استمدت منها أيضا قيمها خلال حقب طويلة من الزمن.

إن المبدأ الأساسى فى الأفلاطونية هو التباين بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات، أو بين الجسد والروح، فالأول دائم التبدل متحول زائل، والثانى ثابت أزلى خالد، أما المعرفة الصحيحة فهى فى معرفة المعقولات التى كان يسميها

⁽¹⁾ Copleston, P. A. History of Philosophy. Pp. 27 – 30.

وإلا ضلوا عن الصراط ، والذي أوجبته الأسماء الأربعة من صور الانتماء وليس المقصود
أن يحجب ويثبت في نفسه ، وقصده ألا يتقدم إعماله على عالم العقل ، والحياة الإنسانية وإنما
يكتسب بعملها ، فيقدم إعماله على العقل ، فوق عالم الحس ، لكي يتصل بعالم العقل .

وهكذا يستعين الإنسان ابن خلد بنفسه بنسب يؤولن في خير النسل الإلهية
ويعلمون بها حياة جديدة - جهلاء الإلهانيين المحبوسين وفي طاعتهم الفاضلين
فيكونوا العمل كلها في عقل الله الواحد المتساوي الذي يفيض من كماله بمراتب
الوجود من جودة بؤنة إلى أخرى حتى تصل إلى نظام الملائكة وهو كمالها جمودا
ولها كان الإنسان يتعين بغيره من **الكائنات** من عجايب في تقديده أن يسمى بعبادة الحق في
الإنسان في نظام الحبس بعبادة فيصير بعبادته في النقاء الذي في تقديده أن
يتوجه بعبادته إلى العمل الأسمى بعبادة النبوة التي بعبادته في تكامل الجسماني
الروحاني الذي الإلهي

اليد يلاهد أولادهم وفيه المعجزات العجيبة. فوجدت في حضرة أنينا
روحيتها البقية بالخير والحب. ولكني عظمته بغير تأثير أو تأثير في كثير من
الحياة الإنسانية والتجربة السبب العالم المملوء. بل هو ينجي الأرواح من التأثير القوية
الرهيب هذه في العيان كثيرة في حياة الإنسان في معجزة البهيمية فيديون في
البحث بين الموت موت الجسد وخلود النفس.

كان إدراك السلطنة الحقيقية في فلاسوف اليونان بصورة ضمنية لا يخرج عن حد كونه حياة من الغطاء الشهيم فيخرج من الغطاء إلى تمييز العقل لعالم القيم الحقيقي. أما بالنسبة للديانات الشرقية الكثيرة التي ازدهرت بين السكان العرب في القسم الشرقي من الإمبراطورية - والتي نحوت بعد زوال صفحتها

المدنية والوطنية إلى طقوس تعد أتباعها بالخلاص - فقد أصبح إهمال الجسد والتعلق بالروح عملية سماوية تفترض تغيراً كاملاً في طبيعة الإنسان تحت تأثير اتحاد بمخلص إلهي. وأصبحت المسيحية ذاتها بالنسبة للجيل الثاني من أبنائها ديانة ألغاز كسائر الديانات الشرقية الأخرى تعد المؤمنين أيضاً بالخلاص وقد جمعت منذ ظهورها تقريباً بين ازدواج المادة بالروح الذي يميز أساساً كل تفكير أفلاطوني^(١).

وأصبح في العالم منذ الآن روحان، أو مدينتان - على حد مصطلح القديس أوغسطين - فأما مدينة الشيطان فهي في أساسها فاسدة ضالة، مهما تألفت في الفن أو الحرب أو الفلسفة. وهي مدينة ينكرها الله، وينكرها ضمير الإنسان لغرورها وقسوتها وبؤسها الخفي، وجهلها بكل ما يجدر بأن يعرفه الإنسان الذي قدر له الخلود. أما مدينة الله فتسكنها الأنفس المؤمنة التي أعدها الله للخلاص ومع أن هذه المدينة تظهر وضعية إذا قيست بمقاييس العالم الأرضي، غير أن سكانها الكثيرين هم الذين تطهروا نفوسهم من أبناء السماء. وقد أعدت لتكون خالدة إلى الأبد^(٢).

ومن هنا كانت الاعتقادات الشائعة بين الناس أن الأرض مليئة بالقوة الروحية والنفوس، وأن هناك معنى ومغزى في الحادث الخارق العجيب. فحياة القديسين التي عظمته القرون الوسطى وقام الفنانون بتخليدها في رسومهم وتمائيلهم، واحتفل الناس بها وبجلوها. كانت طافحة بالعجائب. وهذه العجائب هي الشرط الأول للقداسة. فلقد كان الشيطان وجنده كائنات حقيقية شديدة القرب من الناس لذلك كان الناس بحاجة مستمرة إلى الله وملائكته لمحاربة الشيطان وجنده - وكذلك أيضاً كانت بقايا القديسين وبركات الكنيسة وفضائل الصلوات والقرايين والتضحيات، من أكثر العوامل المساعدة في أوقات الاضطراب والقلق فمن سن

^(١) المرجع السابق : ص ٩٠ - ٩١.

^(٢) المرجع السابق : ص ٥٤.

القديس بطرس، ومن دم باسيليوس، ومن شعر القديس دنيزيوس. ومن قطعة ثياب العذراء على سيف رولاند الكبير (دورندال) ومن جسد القديس مرقص الذى سرقه بحارة فينسيا وأتوا به إلى كتدرايتهم المليئة بالمجوهرات. إلى بيت العذراء مريم الذى طار بصورة عجيبة فوق البحر إلى لوريتو Loretto بهذه جميعا كان الناس يستنفرون قوة خارقة للطبيعة يحاربون بها الإنسان والشیطان ولقد بحث الناس فى لهفة عن مثل هذه البقايا المقدسة، حتى أن القديس لويس ملك فرنسا، الذى فشل فى حملته الصليبية كان يعزى نفسه زاعماً^١ أن حملته قد نجحت بالرغم من أنه لم يدقظ الأرض المقدسة. وذلك لأنه أخذ معه لبلاده قطعة من الصليب الحقيقى^(١).

يعلق راندال على عقلية العصور الوسطى المسيحية فيقول ذلك هو العالم الذى عاش فيه رجل القرون الوسطى وتلك كانت حدوده وقيوده أما الانطلاق منها والتحرر من ربقتها بفضل حركة التنوير العقلية، فقد تم تدريجياً وفى أمكنة دون أخرى، ويؤكد لنا علم نشأة الإنسان (الأنثروبولوجيا) أن الميزات البارزة التى يتصف بها عقل عاش فى مثل هذا الجو الفكرى، هى ذاتها التى يتصف بها عادة كل اعتقاد إنسانى لم تشذبه المعرفة العلمية. ونحن نسمى مثل هذه العقلية (العقلية البدائية) لأنه من السهل علينا ملاحظتها فى أصغر أشكالها بين أكثر القبائل البدائية اليوم. ولقد كانت هذه العقلية عميقة الجذور فى الاعتقادات السائدة فى القرون الوسطى. وكانت تؤثر على نواحي الاهتمام الفكرى حتى بين أكثر الناس ذكاء. وإذا أراد الرجل الحديث أن ينظر إلى ذاته التاريخية من خلال تلك الاعتقادات فإنه يجدها أقرب إلى ذات الرجل البدائى الذى يعرف شيئاً من المقاييس العلمية - وإذا أردنا حصر مميزات هذه العقلية البدائية فى كل زمان ومكان لوجدنا أنها إسراف فى الاعتقاد وفى تفسير كل حادث يولد انطباعاً فى النفس وإيمان جازم بحقيقة هذه

^١ المرجع السابق : ص ٦٧ - ٦٨

الاعتقادات، وكراهية شديدة لبحث صحتها. ونفور من إخضاعها لاي قياس. وبكلمة موجزة يدرك مثل هذا العقل معنى جميع الأشياء. ولكن ليس لديه من المعرفة الدقيقة التي تحتاجها أعماله اليومية سوى مقدار يساعده على تجنب ارتكاب الخطأ الذي يؤدي إلى الخراب والدمار^(١).

ولذا كانت الأفلاطونية نافذة بعمق إلى الوجدان الشعبى العام لمسيحية العصور الوسطى، وكذلك الأرسطاطليسية من خلال الرؤية التوماوية كان لها أيضا تأثيرها العميق بالنسبة للمتعلمين والطبقات المثقفة من الرهبان وسكان المدن.

فعندما اكتشف القرن الثالث أرسطو ونواحي العظمة فيه فإن كبار المفكرين فى ذلك العصر وجدوا راحة فى اعتقاده أن حياة التأمل الفكرى تعلو جميع الاهتمامات الأخرى على الإطلاق. وإنها وحدها جديرة بأن تنسب لله ذاته ومن هنا كان تقديرهم للعقل واعتزازهم به^(٢) إلا أنهم مع هذا لم يستطيعوا التحرر كلية من الطابع العام لعقلية العصور الوسطى المسيحية، وهو ما تبدى فى وفرة تفسيراتهم التى لم تخضع للاختيار، وتبدى أيضا فى حماسة من أجل إدراك الحقيقة لا تحدها حدود، وكراهية للشك والفكر الدقيق الذى أدى إلى ولادة العلم. ولم تكن أفضل أشكال المعرفة فى العصور الوسطى سوى معرفة منظمة للحس العام تحيط بها هالة من الوقار ولم يكن العلم المدرسى فى القرون الوسطى سوى امتداد سهل طبيعى للعادات الفكرية المشتركة، فظل العلم فى القرون الوسطى قريبا من الأشياء كما تبدو لنا وكما يتناولها الاختيار الإنسانى وتقوم عظمته على ملاحظاته الدقيقة للصفات البارزة التى تجعل الأشياء تختلف عن بعضها البعض كما أن عجزه ينشأ من عدم

(١) المرجع السابق : ص ٦٩ - ٧٠

(٢) المرجع السابق : ص ٧١

مقدرته على كشف العلاقات الباطنة والأسباب الخفية حيث يتمير بالحماسة التي تدفع الرجل العامي لإدراك معنى كل أمر وفهم مغزاه^(١).

ولم تكن الطريقة العلمية في القرون الوسطى تنطلق من ملاحظة الحوادث وإثباتها بل كانت تبدأ مباشرة من الاتفاق على عقيدة مقبولة. يمكن قبولها بالاستناد إلى السلف والتقليد أى إلى الكتاب المقدس وكتاب الآباء أو الكنيسة. وقد وضع أوغسطين قاعدة أصولية تنص على أن سلطة الكتاب المقدس هي أكبر من جميع قوى العقل الإنساني فنتج عن ذلك أنه حيث يقع تناقض بين الملاحظة العلمية والتوراة فالملاحظة يجب أن تهمل وتأتى بعد الكتاب المقدس سلطة أرسطو وهذه كانت، مقبولة في جميع الحالات ما عدا تلك التي تناقض العقيدة المسيحية مناقضة واضحة. كإنكارها العالم مثلاً. ثم يأتى (العقل الطبيعي). وهو الحس العام مضافاً إليه كثير من الآراء ويؤخذ بصحة أحكامه خاصة عند ما تؤيدها آراء القدماء. وينعكس هذا العقل الطبيعي في عدد من البديهيات كقولنا مثلاً (لا يمكن أن يخرج شيء من لا شيء^(٢)).

وهكذا كان الاحترام الفائق للتقليد، وبدت مبادئ الطريقة العلمية جميعها في خدمته، من تأويل للنصوص والأساطير لاستخراج معانيها الخفية، إلى توفيق بين العقل والإيمان، إلى اتباع للطريقة الجدلية بالبدء من مبادئ مقبولة ثم استنتاج نظام كامل منها يتكون من سلسلة طويلة من التفكير الذي يعتمد على البديهيات والأويات^(٣).

ولم يكن المثل الأعلى العلمى للنظام الأرسطوطاليسى التومائى يستهدف التنبؤ بالمستقبل والسيطرة على الطبيعة، بل كان ينشد علم القرون الوسطى في فهم

المرجع السابق : ص ٧١

المرجع السابق : ص ١٥٦ - ١٦٠.

الطبيعة لا تصورها. وتأملها لا السيطرة عليها. كان هدفه هو الحكم وفهم معنى الأشياء ومغزاها وفوق كل هذا إدراك الغاية الرئيسة لوجود الإنسان ومعنى الحياة الإنسانية ومعنى الخليقة كلها وعلاقتها بالإنسان. والحق أن اهتمام القرون الوسطى بغايات واهداف الأشياء ومبررات وجودها كان من ابرز خصائص موقفها العلمى. فنجد توما الإكوينى متأثرا بالنزعة الأرسطية - ينظر إلى الوجود كله بكامله على أنه عدد لا متناه من الأنواع التى تسعى لتحقيق ذاتها كل بطريقتها الخاصة.

وكلما تعذر تحقيق هذه الأهداف المتخيلة مسبقا وجد فى ذلك دليلا على الفشل والخطأ فالعالم بالنسبة إليه إنما هو من صنع العقل ويجب أن يفسر كما تفسر أفعال رجل واحد.

يوجز القديس فرانسو حكمة القرون الوسطى بهذه الكلمات ((نفترض أن لديك من البراعة والعلم ما يمكنك من معرفة جميع الأشياء والتكلم بجميع اللغات والإحاطة بمسالك النجوم وسائر الأمور. ومع ذلك فإن بوسعى أن أسالك أى شىء هو الذى تفخر به؟ إن شيطاننا واحدا فى الجحيم يعرف أكثر من جميع رجال الأرض. ولكن هناك شىء واحد يعجز الشيطان عنه وهو الإيمان بالله. وفيه مجد الإنسان وعظمته))^(١).

وهكذا يتضح لنا أن المناخ الحضارى الذى انبثقت من خلاله فلسفة العصور الوسطى المسيحية لم يكن بعيدا كل البعد عن المقومات الأساسية للعالم الأسطورى، فإذا ما أضفنا إلى ذلك تلك السلطة الرهيبة التى احتلها أرسطو فى العصور الوسطى المسيحية الى الدرجة التى أصبحت بموجبها مؤلفاته تكاد تكون مؤلفات مقدسة لا تقبل الجدل والنقاش، إلا فى الحالات المعارضة للعقيدة المسيحية، أدركنا الدوافع والمبررات التى أدت بجمهرة المؤرخين إلى وصف

^(١) المرجع السابق: ص ١٦٠-١٦٣.

العصور الوسطى المسيحية بأنها بحق عصور الظلام فى تاريخ اوربا، فهى عصور الجمود الفكرى والإرهاب وإلغاء فعالية العقل ونزعته النقدية، إنها عصور التعصب والتزمت وقداسة القديم.

وبينما كانت الفلسفة الإغريقية تسعى نحو الارتقاء الى ما هو أفضل . طلب الفلسفة الأوربية الوسيطة تحاول أن تغرس تقبلا لا ينافس السلطة القائمة واستسلاما للنظام الذى لا يتغير، ولم تعد كلمة السر هى Excelsior أى الأفضل بل Somper eadem أى على نفس النمط. وإذا كان العلم قد بقى له وجود، فقد كان علما ربط نفسه ببحث عقيم عن حجر الفلاسفة وإكسير الحياة وبالسيميا والتنجيم، والسحر والفنون السوداء^(١). وهكذا حلقت الفلسفة الوسيطة فى أوربا فى آفاق أسطورية.

(١) جيمس جينز : الفيزياء والفلسفة – ترجمه جعفر رجب ص ٥٣

الفصل الرابع

ملاحمة عامة عن الفلسفة الإسلامية تجاه
التمرد على الجمود الأسطوري

لم يعرف الإسلام - كما لاحظ الأستاذ سيد قطب - الكهانة أو الوساطة بين الخلق والخالق، فكل مسلم في أطراف الأرض، وفي فجاج البحر، يستطيع بمفرده ان يتصل بربه، بلا كاهن أو قسيس، والإمام المسلم لا يستمد ولايته من (الحق الإلهي) ولا من الوساطة بين الله والناس، وإنما يستمد مباشرته للسلطة من الجماعة الإسلامية، كما يستمد السلطة ذاتها من تنفيذ الشريعة.. فليس في الإسلام (رجل دين) بالمعنى المفهوم في الديانات التي لا تصح مزاولة الشعائر التعبدية فيها إلا بحضور رجال الدين، إنما في الإسلام علماء بالدين. وليس للعالم بهذا الدين من حق خاص في رقاب المسلمين، وليس لحاكم في رقابهم إلا تنفيذ الشريعة التي لم يبتدعها هو، بل يفرضها الله على الجميع.

فلا صراع إذن بين علماء الدين والسلطان على رقاب العباد ولا أموالهم وليست هناك مصالح اقتصادية ولا معنوية يتنازعانها، وليست هناك سلطة روحية وأخرى زمنية في الإسلام، فلا مجال للصراع عليها، كما كان الحال بين الأباطرة والبابوات.

والإسلام لا يعادي العلم ولا يكره العلماء. بل يجعل العلم المؤدى إلى معرفة الله - وكل علم يؤدي إلى هذه الغاية - فريضة مقدسة داخلية في الطاعات الدينية.

ويمضى الأستاذ سيد قطب في تحليلاته فيقول: ولم يعرف التاريخ الإسلامى تلك الاضطهادات المنكرة المنظمة لرجال الفكر أو رجال العلم كما عرفتكم محاكم التفتيش. والمرات القليلة النادرة التي عوقب فيها رجال على أفكارهم، تعد شاذة في تاريخ المسلمين، وفي الغالب كانت تتلبس بها حالات سياسية، وتكمن خلفها نزعات حزبية، وهي على العموم ليست طابعا بارزا للحياة الإسلامية، وقد جاءت على ابدى أناس ينكر عليهم الإسلام أن يكونوا قد فهموا الإسلام فهما صحيحا.

وذلك طبعى فى دين لا يعتمد على الخوارق والمعجزات، وإنما قام على التأمل والنظر فى آيات الله فى الأنفس والآفاق^{١٨}.

وإذا كان الإسلام قد حث على النظر والتأمل والتدبر فى العديد من آيات القرآن الكريم، فإنه من ناحية أخرى قد أدان كل اتجاه ناحية عالم الأسطورة:

((يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين)) (٢٥ك الأنعام ٦)

((قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين))

(٣١ك الأنفال ٨)

((وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين))

(٢٤ك النحل ١٦)

((إن هذا إلا أساطير الأولين)) (٨٣ك المؤمنون ٢٣)

((وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلا))

(٥ك الفرقان)

((لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل إن هذا إلا أساطير الأولين))

(٨٦ك النمل ٢٧)

((فيقول ما هذا إلا أساطير الأولين)) (١٧ك الاحقاف ٤٦)

((إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين)) (١٥ك القلم ٦٨)

((إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين)) (١٣ك المطففين ٨٣)

فالأسطورة هى الأحاديث الباطلة، وأساطير الأولين ما سطره من أعاجيب حديثهم وترهاتهم التى لا صحة لها، والأسطورة تفيد أيضا معنى التسلط والسيطرة والجبروت.

وفى ضوء ما تحمله الأسطورة من دلالات تبدو بعيدة كل البعد عن صميم مقومات العقيدة الإسلامية، كان من المنطقى أن لا تصبح عاملا مؤثرا فى بناء الحضارة الإسلامية، التى جاءت بدورها متوافقة ومتناغمة مع متطلبات العقيدة

الإسلامية وأبرز خصائصها في الجمع بين الدين والدنيا. ومن ثم كانت الحضارة الإسلامية في جوهرها حضارة دينية، وكانت أيضا حضارة وثيقة الصلة بالواقع الإنساني العملي، أكدت حرية الفكر والنقد والبحث، أعلنت ثورتها على عالم الخرافة والأسطورة. وكل سلطة روحية أو زمنية على وجه الأرض، فلا سلطان ولا عبودية لغير الله.

والحق أن ازدهار الحضارة الإسلامية في جميع مجالاتها السياسية، والاقتصادية، والثقافية، والعلمية كان له أعمق الأثر على تائق الفلسفة الإسلامية ومواكبتها لكل تقدم حققته في أي ميدان ولا غرو في ذلك. فالفلسفة الإسلامية - كما أبان لنا أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور - على الرغم من طابعها الديني. إلا أنها لم تهمل المشكلات الفلسفية الأخرى كمشكلات الوجود والزمان والمكان والمادة والحياة والمعرفة والأخلاق، بل لقد استوعبت أيضا أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعلمية، فكانت نظرتها إلى الفلسفة أعم وأشمل من نظرتنا إليها اليوم، وكثيرا ما اختلطت الفلسفة عندهم بالطب وعلوم الحياة والكيمياء والنبات والفلك والموسيقا وما كانت البحوث العلمية المتنوعة إلا شعبا وتعريفات لأقسام الفلسفة الرئيسة فقد امتاز البحث الفلسفي في تلك العهود بذلك الطابع الموسوعي، طابع الشمول والإحاطة، ولا يمكن أخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفي في الإسلام. إذا قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم، بل لابد أن نتوسع إلى بعض الدراسات العلمية والبحوث الكلامية والصوفية، ونربطها بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه^(١).

ولا شك أن هذا الطابع الموسوعي الذي اتسمت به الفلسفة الإسلامية كان ثمرة طبيعية وتلقائية لما اتسمت به الحضارة الإسلامية من عقلية متفتحة، فتحت

(١) د. إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق - الجزء الأول ص ٢٤ - ٢٥.

أنظارها على كل الحضارات العالمية، بلا تعصب أو جمود فكري، وإنما بعقلية نقدية واعية واثقة من نفسها وقادرة على الانتقاء والاختيار، ثم هي قادرة بعد هذا على التمثيل والإبداع، فهي لم تكتف بمهمة النقد، والتكرار دون الإضافة.

بل كانت حضارة نقدية في صميمها، لا تعرف رأيا قطعيا في مجال المعرفة الإنسانية وعلى سبيل المثال، إذا كان جالينوس (٢٠١م) قد استبد باعجاب أطباء العرب وتقديرهم، ومع هذا فقد كشفوا في ضوء خبراتهم الحسية الكثير من أخطائه. فمن ذلك أن الطبيب موفق الدين عبد اللطيف البغدادى (ت ٦٢٩هـ / ١٢٣١م) قد وضع كتابه (الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعينة بأرض مصر) واستند إلى ملاحظاته الحسية في رفض ما يقول جالينوس الذي كان مثال الإعجاب في الطب العربي، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على رفض البغدادى أن يسلم بآراء جالينوس كلية بالرغم من شهرته ومكانته باعتباره مصدرا للحقيقة، وهذه ظاهرة لم تعرفها أوروبا - كما يرى أستاذنا الدكتور توفيق الطويل - إلا في مطلع عصورها الحديثة، حين تمرد رواد عصر النهضة الأوروبية وما بعده على السلطة الدينية (الكنيسة) وسلطة مشاهير المفكرين (ويمثلها إذ ذاك أرسطو) مصدرا للحقائق، وجاهر (فرنسيس بيكون) في أوثن المسرح في منهجه بالتححرر من سلطة السلف من المفكرين. ورفض ديكارت في أولى قواعد منهجه كل فكرة لا تبدو أمام عقل الباحث واضحة جلية متميزة.

وشبيه بهذا موقف (ابن النفيس) القرشى المصرى (ت ٦٨٧هـ / ١٢٨٨م) وهو رئيس أطباء بیمارستان الناصرى في مصر، وأول من كشف الدورة الدموية الرئوية

في تاريخي الشعب فقد تميز عن سيطرة حالسوس (واس سدا) الذي كان يلقب
بـ"مفتي العرب من قريش المعجزة بذي القرنين".

يقول المؤرخون: وهكذا أصبح المسلمون في المناطق الجديدة
التي استولوا عليها على سيطرة حضارة واسعة. يضم بين خيراتنا ادبا واسعا مكتوبا
باللغة الفارسية والسريانية واليونانية. إلى جانب استيعاب لغتهم لم تكن لغات الجاهلية أن
تكون لها المقدسية جدا في كثير من الحضارة الإسلامية ولعل أشدها تأثيرا رافد
الحضارة اليونانية. ثم الحضارة الفارسية التي أثرت في الفكر السياسي والعادات
الاجتماعية. والحضارة الهندية التي تسببت في تنوع الطب والفلك وخاصة في
الرياضيات حيث أخذ العرب الإقليم الهندية.

وقد فتح العرب أبوابهم على أناس لا يستوعبون المعارف والثقافات القديمة
من اليونانية وغيرها. مما قاد إلى نشأة كبرى في مجال الترجمة.. ولعل من أهم
تبعات الترجمة هي حيث الإسلام على المعرفة. ودعوتهم لنقل العلم. وجعل ذلك
الغنية عظمى في الحضارة.. وقد تصيغ المسلمون من خلال الترجمة على جوهر
الفلسفة القديمة والطب والعلم الطبيعية اليونانية.

وهكذا كان مجال الترجمة واسعة. حتى أن الكثير من الأعمال اليونانية
وصلت إلى أوروبا عن طريق الترجمة العربية فقط. لأن النسخ اليونانية الأصلية
فقدت.. إن تأثير المسلمين المتوارث اليوناني هو واحد من أهم حلقات التاريخ
الإنساني في العصور الأولى حتى تلك أن الحضارة الإسلامية كانت مجرد تقليد أو
انحلال الحضارة اليونانية القديمة.

١- تاريخ الخليل في تاريخ العرب الإسلامي - من ١٩ - ٢١.

٢- تاريخ العرب في تاريخ العرب الإسلامي - من ٣٩ - ٢٠.

ويقول غوستاف لوبون: (.. كلما امنّا فى درس حضارة العرب وكتبهم العلمية، واختراعاتهم وفنونهم ظهرت لنا حقائق جديدة وآفاق واسعة، ولسرعان ما رأينا أن العرب أصحاب الفضل فى معرفة القرون الوسطى لعلوم الأقدمين، وأن جامعات الغرب لم تعرف لها مدة خمسة قرون موردا علميا سوى مولفاتهم، وابهم الذين مدنوا أوروبا مادة وعقلا وأخلاقا. وتأثير العرب عظيم على الغرب، وهو فى الشرق أشد وأقوى^(١)).

ويمضى لوبون قائلا: الحق أن القرون الوسطى لم تعرف كتب العالم اليونانى القديم إلا من ترجمتها إلى لغة أتباع محمد ﷺ وبفضل هذه الترجمة أطلعنا على محتويات كتب اليونان التى ضاع أصلها. ككتاب أبولونيوس فى المخروطات، وشروح جالينوس فى الأمراض السارية، ورسالة أرسطو فى الحجارة.. الخ. وأنه إذا كانت هناك أمة نقر بأننا مدينون لها بمعرفتنا لعالم الزمن القديم فالعرب هم تلك الأمة. لا رهبان القرون الوسطى الذين كانوا يجهلون حتى اسم اليونان، فعلى العالم أن يعترف للعرب بجميل صنعهم فى إنقاذ تلك الكنوز الثمينة اعترافا أبديا، قال مسيولييرى: (.. لو لم يظهر العرب على مسرح التاريخ لتأخرت نهضة أوروبا فى الآداب عدة قرون..)^(٢).

ويقول روجيه جارودى: .. إذا تخلينا عن اعتبار أوروبا على أنها مركز للتاريخ كله، وإذا اعتبرنا أن التطور البشرى عمل جمعى، فيجب أن تعترف أنه ليس هناك من القرن السابع وحتى القرن الرابع عشر أية فجوة سيء داء بل ازدهار إحدى ألمع الحضارات فى التاريخ: الحضارة الإسلامية ((لم يرث عصر النهضة تعاليم الحضارة الإغريقية مباشرة بعد عصر مظلم يسمى أحيانا (عصر النهضة): فالمسيحية

^(١) غوستاف لوبون : حضارة العرب - ترجمة عادل زعير - ص ٢٦.

^(٢) المرجع السابق : ص - ٥٦٨ - ٥٦٩.

ليست امتداداً للفكر الهيليني وليس القديس توما خلفاً لأرسطو. ولم يدفع جاليليو في القرن السابع عشر تطور العلوم المتروكة معلقاً بعد موت أرشميدس في القرن الثالث قبل الميلاد، فانعزال الغرب ليس إلا خدعة)).

هذه هي الأسطورة الأولى المعتمدة على مركزية أوروبا والتي يجب تبديدها كما يطرد حلم كاذب. لقد أخصبت الحضارة العربية الماضي وهيات المستقبل خلال ألف عام، وتحملت طوال هذه المدة مسؤولية هذه الثقافة التي نقلتها إلى أوروبا عبر أسبانيا وصقلية^(١).

حقاً لقد قدر لنهج القياس الأرسطوطاليسي أن يسود التفكير العربي منذ أن نقل العرب أبحاث أرسطو المنطقية إلى لغتهم في مطلع العصر العباسي في المشرق العربي، لأنه يساعد أهل الجدل في تدعيم حقائق الوحي الإلهي، ودفع الحملات التي شنها على الإسلام أعداؤه.

ولكن أرسطو لم يكن وراءه عند العرب سلطة تحميه أو تحيطه بالقداسة كما كان حاله في أوروبا بعد أن يوفق بين فلسفته والعقيدة المسيحية ألبير الكبير (١٢٨٠م والقديس توما الإكويني ١٢٧٤م فاتخذت الكنيسة الكاثوليكية فلسفته مذهباً لها. ولهذا تصدى بعض مفكري العرب لمهاجمة هذا القياس في حملة شنها المتطرفون من رجال الدين على التراث القديم الدخيل على العرب. حاربوا المنطق اليوناني بدعوى أن طرق البرهان الأرسطوطاليسية خطر على سلامة العقيدة الدينية.

وبرغم أن الحملة التي شنها المتمزمتون من رجال الدين على المنطق ومناهجه القياسية الصورية لم يقدر لها أن تسيطر على الفكر العربي، إلا أن قيامها قد

(١) روجيه جارودي : الإسلام دين المستقبل : ترجمة عبد المجيد بارودي ص ١٠٥ - ١٠٦.

دفع بعض مفكرى العرب إلى البحث عن مناهج أخرى يمكن اصطناعها فى البحث العلمى^(١).

فإذا كانت معارف الإغريق قد عبرت عن مجتمع السادة والعبيد، وأصبح المنطق الصورى المنهج الذى يفرق بين المادة والصورة مزدريا التجربة والواقع العلمى. إذا كان الأمر كذلك فإن المجتمع العربى الإسلامى الذى لم يعد مجتمع سادة وعبيد كان فى حاجة إلى معرفة ومنهج مختلف. فقد دخل ذلك النظام فيما يشبه النظام الاجتماعى. ولم يعد المغلوبون رقيقا بل صاروا موالى.

ونشأت الحاجة إلى نظرة فلسفية شاملة يشرف فيها المجتمع الجديد على العالم الفسيح. كما تتيح له خدمة مصالحه وتطورها. لم يعد ثمة مبرر للتفرقة بين النظرة العقلية التأملية وبين الممارسة العلمية التطبيقية..، أصبح البعض يجمع بين الفلسفة والعلم والطب والأدب.. وهناك كانت الحاجة إلى منهج جديد. فوجه النقد الى منطق أرسطو، وكان الأصوليون هم أول من وضعوا منطقا يخالف أرسطو. وكانت أبرز سماته خلوه من مباحث الميتافيزيقا التى جعلت منطق أرسطو علما للفكر الصورى. بحيث أصبح منطقا علميا متفقا مع احتياجات الإنسانية. وينقسم هذا المنطق إلى مبحثين: الأول هو مبحث الحد، والثانى مبحث الاستدلالات.. وكان المحتوى الفكرى لمنطق الأصوليين الذى كان يجرى عليه قياسهم محتوى دينيا خالصا. بيد أن أصحاب النزعة العلمية من العرب استطاعوا أن يحولوه إلى منهج للبحث التجريبى.

(١) د. توفيق الطويل: فى تراثنا العربى الإسلامى ص ١٦-١٧. انظر أيضا: الفصل الرابع من

كتاب (قصة النزاع بين الدين والفلسفة) لنفس المؤلف.

وقد أدرك الاصوليون أنفسهم أن منهجهم الاستقرائي هو منهج العلم^(١)، وسرعان ما كان اتجاه العرب في عصورهم الوسطى إلى المنهج التجريبي الذي يستند إلى الملاحظة الحسية في دراسة الظواهر الجزئية ابتغاء الكشف عن قوانينها. ثم اعتمدوا على استخدام الآلات التي تعوضهم عن قصور الحواس. كما شاعت الدعوة إلى الملاحظة في كتب العرب طريقا إلى كسب الحقائق. والشواهد على هذه الظاهرة العامة في تراثهم كثيرة، منها المقالة الأولى من كتاب الخواص الكبير لجابر بن حيان (ت ١٩٨هـ / ٨١٣م) ومقدمة كتاب المناظر للحسن ابن الهيثم (ت ٤٢٠هـ / ١٠٢٩م). والرسالة الأولى عن العلوم الطبيعية لإخوان الصفا^(٢).

ويضيق بنا المقام لو حاولنا تتبع فضل العرب على التراث الإنساني، وما قدموه أو أبدعوه في هذا الشأن، ويكفي أنهم كانوا وراء النهضة الأوربية، فقد أسهموا في قيامها وبعثها، فكانوا قوتها الدافعة، وشعلتها المضيئة، بفضلهم انطلقت أوروبا من ظلمات العصور الوسطى إلى آفاق المعرفة والتقدم، فكانت هذه الانطلاقة بمثابة نقطة التحول في أوروبا تجاه التحرر من عبودية عالم الأسطورة.

وإذا كانت النهضة الأوربية يمكن ردها إلى ثلاثة عوامل رئيسة وهي:-

- ١- اتجاه نحو الطبيعة وعناية بالبحث والتجربة.
- ٢- ميل إلى التفكير الطليق وتحرر من سلطة الكنيسة.
- ٣- اتصال بالثقافة الأجنبية وتفهم لها. وخاصة الثقافة اليونانية^(٣).

^(١) د. صلاح قنصوة . فلسفة العلم ص ١١٨ - ١١٩

انظر أيضا: مفهوم القياس الأصولي كما ورد عند الأصوليين بكتاب الدكتور علي سامي النشار ((مناهج البحث عند مفكرى الإسلام)

^(٢) د. توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي - ص ١٧ - ١٩.

^(٣) د. إبراهيم مذكور - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق الجزء الثاني - ص ١٨٤.

فإنه يلاحظ أن هذه العوامل الثلاثة تعد بمثابة معاول هدم للركائز الأساسية للوعى الأسطوري الذي كان سائدا خلال العصور الوسطى الأوروبية.

فالعامل الأول: وهو بمثابة رفض وإنكار للاتجاه إلى تأمل الطبيعة بدلا من السيطرة عليها، أو الاحترام الفائق للتقليد بدلا عن المنهج التجريبي، أو الاكتفاء بصورة معرفية لا تخرج عن كونها مجرد صورة منظمة للحس العام تحيط بها هالة من القداسة والوقار كما أنه رفض لكل نزعة معادية للبحث العلمي.

كما أن يؤكد تقدير الشك والنكر الدقيق الذي أدى إلى ولادة العلم. والعامل الثانى، هو تأكيد لشرعية كل فكر نقدى، واستقلال العقل وفعاليته وحقه المشروع فى ممارسة اختصاصاته التى وهبها الله له بعيدا عن سلطة أية هيئة وضعية أو رسمية.

والعامل الثالث: يشير إلى جمود وتحجر العالم اللاتينى قبل اتصال المسلمين به، وانغلاقه على نفسه بدلا من التفتح الخلاق على التراث الإنسانى للثقافات الأجنبية الأخرى.

ولا غرو أن تكون الفلسفة الإسلامية قد ساعدت على ميلاد النهضة الأوروبية فقد اتسمت الفلسفة الإسلامية، على الرغم من طابعها الدينى الروحى بعدة سمات وخصائص حققت لها طريق الخلاص من النظرة الأسطورية، ففى ضوء نزعتها العقلية وتقديرها للعلم والمعرفة العلمية وانفتاحها على كل الثقافات والحضارات الأخرى^(١) أمكن لها أن تصبح نموذجا رفيعا يحتذى به فى التغلب على عالم الظلمة والجمود.. عالم الأسطورة.

(١) انظر خصائص الفلسفة الإسلامية بمؤلف د. إبراهيم مذكور فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق الجزء الثانى ص: ١٥٤ - ١٦٣.

ولا غرو في ذلك، فإن من طبيعة الإسلام نفسه - كما يرى الشيخ محمد عبده انه يسمو عن أن ينسب اليه هذا المرض الخبيث، ألا وهو مرض الجمود على الموجود - وكم في الكتاب من آية تنفر من اتباع الآداب مهما عظم أمرهم بدون استعمال العقل فيما كانوا عليه^(١).

وإذا كانت الحضارة الإسلامية قد بدت في جملتها بعيدة عن عالم الأسطورة، فإننا لا يمكننا أن نتجاهل المؤثرات الأسطورية التي امتدت إليها بتأثير العديد من العوامل لعل أبرزها الانفتاح العربي بعد الفتح الإسلامي على فكر معظم الشعوب القديمة التي تم دخولها في الإسلام، وقد احتوى الفكر القديم لهذه الشعوب قبل إسلامها على معظم التراث الأسطوري في العالم القديم، ومن ثم تسربت بعض عناصر الفكر الأسطوري السابق على الإسلام إلى التراث الجديد للشعوب الإسلامية.

ومن ناحية أخرى فإن عودة بعض مفسري القرآن الكريم وشارحي الأحاديث النبوية وكتاب التاريخ الإسلامي إلى المادة الأسطورية القديمة الموروثة من شعوب الشرق الأدنى القديم والاستعانة بها في عملية التفسير القرآني والتاريخي كان لها تأثيرها السلبي على انتكاسة العقل العربي في اتجاه عالم الأسطورة، ويضاف إلى ذلك نشأة الفرق والمذاهب الإسلامية لأسباب سياسية دينية اجتماعية، وقد اضطرت العديد من الفرق إلى خلق الأسطورة والخرافة والاعتماد عليها في إثبات معتقداته^(٢).

^١ محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، ص ١٨٦.

^٢ انظر في تفسير ذلك الدراسة القيمة التي قدمها الأستاذ الدكتور محمد خليفة بعنوان مسيرة الوعي العربي من الأسطورة إلى العقل من ص ٤١ إلى ص ٦٣ /مجلة فكر العدد ١٥ نوفمبر

الفصل الخامس

من مظاهر يقظة الوعي الأوربي في

الفلسفة الحديثة

أدى تدهور العصور الوسطى وانحلالها في أوروبا إلى نشوء عصر جديد أطلقت فيه جميع طاقات وقدرات الموجود البشرى من معاقلها لتتحرر بذلك من كل قيد كان يعوق حركتها واندفاعها الخلاق، وكان هذا العصر الجديد هو عصر النهضة الأوروبية الذى بدأ فى القرن الخامس عشر. وسرعان ما تكشفت نتائج عصر النهضة فى شتى ميادين الحضارة. إذ بدأ التسوع والتفرد يشق طريقه إلى كافة مجالات الحياة الاجتماعية والحضارية، ومن ثم أصبحت جميع مجالات الخلق الإنسانى كالعلم والفن والاقتصاد والسياسة متميزة بالاستقلال الحر بعد ما كانت تدور فى فلك سلطة مركزية واحدة هى سلطة الدين وحده. وفى واقع الأمر فإن عملية التفرد والتنوع هذه كانت مرادفة لعملية أخرى تتمثل فى طبع الحضارة كلها بالطابع الدنيوى الإنسانى الصرف، ومن هنا كان ظهور النزعة الإنسانية humanism التى ارتبطت بدايتها بعصر النهضة الأوروبية بالدرجة الأولى، على الرغم من إمكانية اكتشاف بعض البدايات المبكرة لها فى العصور الوسطى، بل وفى العصور القديمة أيضا ويذهب لامونت: Lamont فى كتابه (النزعة الإنسانية كفلسفة)، إلى القول بأن مصطلح إنسانى humanism قد برز للمرة الأولى فى القرن السادس عشر الميلادى واستخدم فى الإشارة إلى كتاب ومفكرى عصر النهضة الأوروبية ممن تمردوا على عقلية العصور الوسطى المسيحية^(١). حيث صار معنى اللفظ هو الأفكار والكتابات التى ظهرت فى هذا القرن على الأخص. والتى كان موضوعها الأول هو الإنسان - أى اهتمامات الإنسان وأوجه نشاطه فى هذا العالم، ولا سيما أوجه نشاطه العقلية والجمالية. ولقد كان الإنسان المثالى، فى نظر هؤلاء الكتاب الأوائل، هو الفرد المكتمل التكوين، الذى تحققت كل قدراته إلى أقصى حد.

^(١) Lamont C. Humanism as a philosophy pp.31-63.

فكان قدر كبير من طريقة الحياة والتفكير في عصر النهضة كما هو معروف يشكل رد فعل واعيا على المثل العليا السائدة في العصور الوسطى، فلم يعد إنسان عصر النهضة على استعداد للتضحية بقدر كبير من إنسانيته في سبيل ثواب العالم الآخر، وأصبح الرهبان والراهبات موضوعا للسخرية والازدراء بين كثير من كتاب ذلك العصر ومفكريه ولقد أدت عودة ظهور الاهتمام بكثير من مواد الحضارة الكلاسيكية واكتشافها من جديد إلى شعور رجال القرنين الخامس عشر والسادس عشر شعورا قويا بما يمكن أن تكون عليه الإنسانية في أحسن أحوالها، فكان العقل في عصر النهضة ينظر إلى الحياة اليونانية والرومانية على أنها المناخ المثالي لتطور النزعة الإنسانية، ويشعر باليأس من إمكان بلوغ هذه القمم مرة أخرى^(١)، فعلى سبيل المثال نظر العقل الأوربي في عصر النهضة إلى فن النحت اليوناني القديم فاعتقد أنه عن طريق هذا النحت وحده أمكن اكتشاف صورة الإنسان للمرة الأولى في تاريخ الحضارة الإنسانية فكان هذا الاكتشاف في ظنه يعد في حد ذاته سمة مميزة له عن فن النحت الشرقي القديم الذي اختلطت فيه الصورة الإنسانية بعناصر أخرى حيوانية، ومن ناحية أخرى كان تقدير العقل الأوربي في عصر النهضة لفن التراجيديا اليونانية في كشفها عن مأساة الوجود الإنساني في مواجهة سطوة القدر العنيد. وفي ضوء مثل هذه النظرة الحضارية اليونانية القديمة كان اندفاع رجال عصر النهضة إلى محاكاة قدرة الإبداع والخلق التي كانت سائدة في ضوء النزعة الإنسانية القديمة. ومن هنا أمكن القول بأن النزعة الإنسانية في عصر النهضة الأوربية لم تكن مجرد إحياء للآداب والفنون القديمة أو مجرد أختلاقيات جديدة بقدر ما كانت وجهة نظر جديدة إلى الحياة وعلاقة جديدة مع الكل، فلم يعد الوجود الإنساني وجودا هامشيا بل قد أصبح وجودا مركزيا، وكان هذا في حد ذاته إيذانا بانتقال

(١) هنتر ميد - الفلسفة أنواعها ومشكلاتها - ترجمة د. فؤاد زكريا - ص ٣٩٥-٣٩٦.

مركز الثقل والاهتمام من الأعماق الإلهية ومن التمرکز الداخلي إلى كافة المظاهر والتجليات الخارجية، وعن طريق هذا الانتقال بدت تتكشف تراجيديا الوجود الإنساني كله، فقد بدأ انفصال الإنسان عن أعماقه الروحية يتضح شيئاً فشيئاً، وبعد أن كان الاهتمام منصبا بالدرجة الأولى على اكتشاف الوجود الروحي الداخلي للإنسان أصبح الاهتمام منصبا على اكتشاف الإنسان الطبيعي.

وبعد أن كانت الطبيعة أشبه ما تكون بالكتاب المغلق المستعصى على القراءة والفهم أصبح الاهتمام بإعادة الارتباط والصلة بها مظهراً أساسياً من مظاهر عصر النهضة الأوروبية^(١). وهكذا كان من أبرز سمات العصر التمرد على السلطة سلطة الكنيسة وسلطة الكتب التي تروق في عين الكنيسة.

وإذا ما حاولنا التعرف على معالم الاتجاهات الفلسفية في عصر النهضة لها لنا ما يمكن أن نقع فيه من قلق وحيرة وعجز عن تكوين رؤية واضحة محددة بشأنها - فمرحلة عصر النهضة تمثل حقيقة فترة المخاض في تاريخ العلم، فلقد بدأت هذه المرحلة بروح جديدة في سائر جوانب الحضارة البشرية كالدين والفن والفلسفة، إلا أن هذه الروح تميزت إلى حد كبير بحالة الفوضى والاضطراب، وفلسفة عصر النهضة إذا كانت غنية باتجاهاتها الجديدة المثمرة إلا أنها كانت مليئة بأعظم التناقضات، فقد بدأ العقل الحديث يشق طريقه وإن لم يتبين معالم هذا الطريق، ونحن يمكننا أن نصادف في هذه المرحلة الاعتزاز البالغ بالمنهج التجريبي جنباً إلى جنب مع ازدهار علوم السحر والتنجيم والسمياء.

وإذا كان أول لسان حال فلسفي للثورة الكوبرنيكية هو جوردانو برونو (١٥٤٨-١٦٠٠) الذي يوصف عادة بأنه من رواد العلم الحديث وشهادته، إلا أننا

^(١) انظر إلى ما سبق أن كتبناه عن النزعة الإنسانية في رسالتنا للدكتوراة عن الحرية والحضارة عند بيرديائف. الفصل الخامس.

متى درسنا أعماله تبين لنا صورة أخرى بعيدة عن هذا الوصف تماما، حيث لم يستطع العلم الحديث أن يززع إيمانه بالسحر والتنجيم قيد أنملة.

ويكوديللا ميرندولا (١٤٦٣ - ١٤٩٤) كان يبحث بشغف شديد عن كتب القدماء السرية وكتابات السحرة ويسمى السحر: القسم العلمى من العلم الطبيعى، بل أنبل قسم فيه والغاية المطلقة للفلسفة الطبيعية.

فالسحر يجمع قوى الطبيعة التى وزعها الله فى العالم ويتطوع لخدمتها، ومن ناحية أخرى نراه يقيم تفرقة بين مجال الضرورة ومجال الحرية، فما يتسم بالطبيعة الفيزيائية محكوم بمبادئ الضرورة وقوانينها، بينما كل ما يتسم بالطبيعة الروحية يحيا فى عالم الحرية، ومثل هذه التفرقة هى التى دفعتة إلى مهاجمة علم التنجيم لفشله فى توضيح ذلك الفارق بين المجالين^(١).

ومتى تركنا بيكوديللا ميرندولا واتجهنا إلى بارسيليوس (١٤٩٣ - ١٥٤١) لوجدنا أنه كان مزيجا غريبا من طبيب وحكيم وباحث عن القوى الخفية للأشياء.

وكردانو (١٥٠١ - ١٥٢١) كان طبيا مشهورا، وفى نفس الوقت صاحب تبرير علمى لتفسير الأحلام، وقارىء للأكف، وعارف بالأشباح ورموز المستقبل والفلك.

وعند يعقوب بوهمه (١٥٢٥ - ١٦٢٤) يمكننا أن نلاحظ أيضا التعايش الموجود فى فكره بين تصوف العصر الوسيط والاعتداد بالسحر والتنجيم جنبا إلى جنب مع تقدير الفلسفة الطبيعية لعصر النهضة^(٢)، ولا غرو فى هذا فكل شىء فى عصر النهضة كان مازال فى حالة من عدم الاستقرار، وكان الفكر الفلسفى منقسما على نفسه ومتجها اتجاهات متعارضة^(٣).

^(١) Cassirer E Giovanni pico della Mirendola Journal of the history of ideas, vol iii (1942).

^(٢) Brinton, H, the mystic will. Pp. 81 - 83.

^(٣) Marias, J. History of Philosophy, p. 191.

ثم كانت بداية الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر، والتي يرى الفيلسوف ألفرد نورث وايتهيد أنها كانت مماثلة إلى حد كبير مع بداية العلم الحديث. بل ومعاصرة له فقد استقرت ملامحها على أيدي من كان لهم الفضل في تأسيس المبادئ العلمية.

ولعل أبرز سمات الفلسفة الحديثة تكمن في نزعتها الذاتية الواضحة التي ميزتها عن النزعة الموضوعية للفلسفات السابقة عليها. وهو ما يمكن أن نلاحظه في مجال تطور الفكر الديني المسيحي. ففي المراحل الأولى من تاريخ الكنيسة المسيحية، كما يلاحظ وايتهيد كان تركيز الجدل اللاهوتي حول مناقشات لها الطابع الموضوعي، مثل طبيعة الله ومعنى التجسد.

ومع بداية حركة الإصلاح الديني بدأ الاهتمام بالذات الفردية، وأصبح الإيمان الحقيقي عند مارتين لوتر بمثابة علاقة شخصية بين الإنسان والله بعيداً عن سلطة أية هيئة دينية كنسية موضوعية، وهكذا أصبح الإيمان عند لوتر يقوم على فكرة العلاقة بين الإنسان وربه بدلاً من النظر إلى الوقائع الدينية باعتبارها وقائع موضوعية خارجية تاريخية مفارقة للإنسان، فأعمال الله تعرف بالنسبة للإنسان ولا تعرف منفصلة عنه لأنها لا تخصه أو ترتبط به.

ومع أرازموس (١٤٦٧ - ١٥٣٦) برزت أيضاً مشكلة المسؤولية والحرية الإنسانية كمسألة جوهرية بدت من خلالها نزعة أرازموس الإنسانية ضد كل نزعة مدرسية، ورفض بيكوديلا ميراندولا كل نظرة مدرسية إلى الإنسان باعتباره ذي طبيعة ثابتة محددة لا تتغير.

فإذا كان لوثر قد تساءل كيف يمكننى الخلاص، فإن الفلاسفة المنتمين إلى الفلسفة الحديثة تساءلوا بدورهم كيف يمكننى أن أعرف^(١).

ومن هنا أصبحت المشكلة الجوهرية فى الفلسفة الحديثة هى مشكلة المعرفة، أو بعبارة أخرى هى مشكلة البحث عن منهج جديد يؤدى إلى معرفة جديدة بديلة عن المعرفة المستمدة من المنطق القياسى الأرسطى والسلطة الدينية الممثلة فى رجال الكنيسة.

ومن هذا المنطلق كانت فلسفة فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) فى انجلترا وفلسفة ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) فى فرنسا فاشتركا معا فى الإيمان بضرورة وجود منهج جديد وإن اختلفا فى مفهوم ومقومات هذا المنهج.

كان بيكون يستهدف بالدرجة الأولى معرفة جديدة بالطبيعة تتيح للإنسان السيطرة الفعلية عليها، ومن هنا كان اتجاهه إلى اكتشاف أفضل المناهج المناسبة لذلك، وهنا يقول بيكون (إن جميع الآثام وجذورها فى العلوم تقريبا ترجع فيها إلى ما يلى:

أننا حين نعظم خطأ ونعجب بقوة العقل الإنسانى نهمل البحث عن العوامل الصحيحة لمساعدته. فلا اليد المجردة ولا العقل إذا تركا لذاتهما يستطيعان أن ينجزا الشئ الكثير، ولكن العمل يتم بواسطة الأجهزة والأدوات الأخرى المساعدة وهى كلها ضرورية للعقل بقدر ما هى ضرورة لليد^(٢).

بهذا لم تعد المعرفة الحقة عند بيكون فى أى أم يؤخذ به أو مبدأ يعتنق، بل أصبحت بمثابة عمل يجب أن ينفذ، أو يختبر فى النشاط العملى. فلا مجال عند بيكون لاستدلال منطقى من مبادئ أولية لم تختبر، ومن هنا رأى بيكون أن الفلسفة قد أجذبت مدة طويلة لأنها كانت تحتاج إلى طريقة جديدة لتخصيبها، كما

^(١) Whitehead. A.N., Science and the modern world. P. 142.

^(٢) Bacon. F. The New organon Book 1. Aphorisms. From F. Bacon. A selection of His Works. P. 331.

ان خطأ فلاسفة اليونان الكبير هو H أنهم صرفوا وقتا طويلا فى النواحي النظرية، والقليل فى الملاحظة والبحث العلمى. لكن الفكر ينبغى أن يكون مساعدا للملاحظة لا بديل عنها.

ومن هذا المنطلق كانت أهمية كتاب بيكون الأورجانون الجديد The New Organon الذى نشر عام ١٦٢٠ متضمنا المعالم الرئيسة لمنهجه العلمى، قاصدا منه أن يحل محل أورجانون أرسطو الذى عده مسئولا عن تجميد الفلسفة ما يقرب من ألفى عام.

وكانت الخطوة الأولى عند بيكون هى تحرير العقل وتنقيته من التصورات السابقة والآراء المتحيزة وتحريره من جملة الأصنام والصور المقدسة والأوهام التى استبدت به منذ الفلسفة اليونانية.

وتمثلت أوهام العقل وأباطيله عند بيكون فى أربعة: أولها أوهام القبيلة: ... The idols of the tribe وهى تقع لنا لمجرد أننا بشر، فهى مرتبطة بطبيعتنا البشرية وبقبيلة الإنسان أو جنسه. والحق أن اعتبار الإنسان مقياس كل شىء هو اعتبار فى صميمه اعتبار كاذب، ذلك أن إدراكات كل من الحواس والعقل إنما تتعلق بالإنسان نفسه وليس بالعلم، والعقل البشرى أشبه ما يكون بالمرايا غير المستوية التى تضى خواصها على الموضوعات المختلفة التى تصدر عنها الأشعة، فتشوه الموضوعات وتغير شكلها، وهكذا يتجه الإنسان إلى فرض درجة من النظام على الأشياء أكثر مما هو موجود فيها بالفعل، كما يميل إلى الاعتماد على الحالات الموائمة مما يفسح المجال أمام تولد الخرافات والمعتقدات أو الأساطير الخاطئة^(١).

(١) ibid. p. 336.

والنوع الثانى أوهام الكهف : The idols of the Cave

وهى أوهام كل فرد باعتبار أن لكل انسان كهفا به وحده يرى كل شىء من خلاله، والمقصود بها تداخل الاستعدادات الخاصة بكل فرد وعوامل ثقافته وتربيته وبيئته الاجتماعية، وكذلك السلطة التى يكتسبها ممن يحترمهم ويعجب بهم، فى تحديد نظرتهم للأمور وإصداره للأحكام.

والنوع الثالث أوهام السوق : The idols of the Market

وهى ترتبط بتحكم الألفاظ فى تصوراتنا للأشياء، وهى تنشأ من التجارة واجتماع الناس بعضهم ببعض مما يؤدى إلى سيطرة لغة أهل السوق والعامية من الناس. ونتيجة لذلك تتواجد ألفاظ لأشياء غير موجودة، أو تكون الألفاظ غامضة ومتناقضة. وهكذا يمكن أن تستبد بنا الألفاظ فيصعب علينا الخلاص من سحرها وتأثيرها. ولعل هذا ما يفسر لنا طابع القداسة الذى كانت تحمله بعض الألفاظ فى المجتمعات البدائية. فلم تكن الكلمة فى المجتمع البدائي الأسطوري مجرد أداة للوصف أو التصوير بقدر ما كانت متضمنة للموضوع ذاته وقواه الحقيقية. فكانت الكلمة تمتلك وجودا حقيقيا وقدرة على الفعل.

ورابعا وأخيرا: أوهام المسرح The idols of the theatre

وهى تنبع من تلك الهالة من الوقار والقداسة التى تحظى بها بعض المؤلفات والنظريات الفلسفية كنظريات أرسطو وأفلاطون وغيرها مما يعنى إلغاء فعالية العقل وشل حركته عن التقدم والإبداع والإضافة، مكتفيا بترديد ما قيل من قبل، بلا نظرة نقدية، باعتباره قضية مسلم بها لا تقبل الجدل والنقاش⁽¹⁾.

⁽¹⁾ ibid. pp. 336 – 337.

وهكذا كان الاورجانون عند يكون فى جانب منه، وهو جانبه السلبى. موجهها بالدرجة الأولى إلى تحطيم مجموعة الاصنام والأساطير التى كبلت انطلاقه العقل على مر العصور.

لكن هل يكتفى بكون بذلك، بطبيعة الحال لابد من خطوة أخرى، وهى تحديد خطوات المنهج العلمى الصحيح، بعد تخليص العقل البشرى من الأوهام والأساطير التى علقّت به، ومن ثم كان القسم الإيجابى من المنطق الجديد عند يكون والذى اتفق على تسميته بالمنهج الاستقرائى. ولسنا هنا فى مجال مناقشة منهج الاستقراء عند يكون، وبيان خطواته، ولكن حسبنا أن نقول أن هدف الاستقراء - كما حدده بكون - يكمن فى تحديد أو معرفة الصور والماهيات الخاصة بالظواهر الطبيعية. ومن هنا بدت نظرية الصور عند يكون شبيهة إلى حد ما بنظرية المثل الأفلاطونية، وهى النظرية التى ارتدت ثوبا أسطوريا فى عرض افلاطون لها. والحق أن عظمة بكون الحقيقية إنما تكمن فى القسم السلبى من منطق بالدرجة الأولى كما تكمن فى عظمة طموحاته، وجدية اجتهاداته، ففى القسم السلبى تمثلت روعته فى موقفه الثورى من جملة الأوهام والأباطيل التى أعاقّت التقدم الإنسانى عصوراً طويلة، فقد توحد فعل هذه الأوهام مع فعل الأساطير فى شل حركة العقل الإنسانى وقمع طاقاته المعرفية وإمكانياته الإبداعية.

أما بالنسبة للقسم الإيجابى من منطق، فلا أعتقد أنه كان جديداً أو مبتكراً كلية.

وإذا كان بكون قد نادى بالاستقراء منهجاً جديداً لاكتشاف المعرفة الحقة، فإن ديكارت بدوره كان داعية للمنهج العقلى، فقدم تصوره الجديد للكون بوصفه محكوماً بواسطة القوانين الطبيعية الميكانيكية، وقد تجرد تماماً من الرمزية الأسطورية والدينية التى حملت الناس فيما مضى إلى البحث عن الكمال الإلهى، والمقصد الإلهى. دون الوصف المتزن والقانون الرياضى. والحق أن فلسفة ديكارت

لم تكن مجرد مجموعة من التأمّلات الفلسفية الخالصة. بالرغم من ان إحدى مؤلفاته قد حمل هذا العنوان (التأمّلات فى الفلسفة الاولى). ولو كانت كذلك لما كانت هناك تلك الثورة الديكارتية التى عصفت بالكثير من الآراء الفلسفية المسبقة والأفكار الظنية المتوارثة، فلم يكن ديكارت مجرد مؤسس مذهب فلسفى أضيف إلى بقية مذاهب الفلاسفة، بل كان فى المقام الأول رائدا لثورة من أعظم الثورات الفكرية التى شهدتها الإنسانية وبفضلها استحق أن يلقب بالمؤسس والرائد الحقيقى للفلسفة الحديثة.

والثورة الديكارتية لم تكتف بمهمة التأمل والتفسير، بل إنها تجاوزت ذلك فقدمت ما يشبه ورقة العمل أو البرنامج أو الطريق الذى يمكن اتخاذه كمرشد للفكر والسلوك، ومن هنا اكتسبت الفلسفة الديكارتية طابعها الدينامى الثورى كقوة أساسية فى مسيرة الحضارة الإنسانية.

يقول ديكارت: ((إن القوة التى تستطيع بواسطتها أن تكون حكما وأن تميز بين الخطأ والصواب وهى الحس المشترك أو العقل متساوية بالطبيعة بين جميع الناس، ولا ينشأ التعدد فى أفكارنا من أن بعض الناس هم عقليون أكثر من الآخرين، ولكن ينشأ نتيجة كون أفكارنا تمر بطرق متنوعة، فلا يكفى أن نمتلك قوى عقلية جيدة لكن الأمر الأساسى هو أن نحسن استعمالها. وبكلمة واحدة المنهج هو السر فى نجاح العلم. ذلك العلم الذى هو أداة للمعرفة وهو الأكثر قوة من أية أداة أخرى ورثناها عن أية هيئة إنسانية والتى يمكن اعتبارها مصدرا لجميع الأدوات الأخرى.

كان المنهج السائد فى عصر ديكارت هو المنهج المدرسى الأرسطى الذى يكتفى فى حل المشكلات العلمية والفلسفية بترديد أكبر عدد ممكن من أقوال الفلاسفة والعلماء السابقين، أى كان الخضوع لما قيل من قبل هو السمة المميزة على طريقة التفكير السائدة فى هذا العصر. ومثل هذا المنهج الأسطورى إن جاز

مثل هذا التعبير، يدمر كل إمكانية للرفض أو التمرد على الأفكار القديمة المتهالكة، حيث يتحول الإنسان إلى مجرد موضوع أو شيء بلا وعى أو إدراك يتقبل ويردد ما قيل معتمداً في توجيه فكره على مثل هذه الأقوال وحدها. وجاء ديكرت فأعلن ثورته على كل هذا، رفض أن يستمد الحقيقة من أقوال من سبقوه، لمجرد ما عرف عنهم من فكر أو علم أو نفوذ، فليس يكفي أن نجد أنفسنا أمام مجموعة هائلة من الأفكار الفلسفية التي أبدعتها قرائح فلاسفة عظام أمثال أفلاطون وأرسطو لكي نشق في صحة هذه الأفكار، وليس يكفي أن تقرر سلطة ما اجتماعية أو دينية أو سياسية رأياً أو فكرة أو عقيدة لكي نقتنع بصحة هذه الأفكار، فالحقيقة لا يمكن بمرسوم أو بقانون، أو أن تكون نتيجة لاتفاق الغالبية حولها، والحقيقة لا يمكن أن تكون وليدة التقبل السلبي لآراء السلطات بدون تمحيص أو نقد، والحقيقة لا يمكن أن تفسر أو تفهم بمعزل عن فعالية الإنسان الحرة، وليس المنهج الذي نادى به ديكرت إلا تعبيرا عن تلك الفعالية بل وتعبيرا عن الحرية الإنسانية ذاتها. ومن ثم نجد المنهج عند ديكرت يعول على العقل كقوة قادرة على حسم كل خلاف وتحقيق كل يقين، فإذا كان من الممكن التحرر من كل سلطة فإن هناك سلطة واحدة لا يمكننا التحرر منها، ألا وهي سلطة العقل، فالعقل السليم على حد تعبير ديكرت هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس وبهذا أصبح المنهج الصحيح والسليم عند ديكرت هو المنهج المرتبط والملتحم بالعقل وحده.

وهكذا أحل ديكرت البحث محل الخضوع للسلطة، والبرهنة العقلية محل التسليم والإذعان، وبهذا الموقف كانت ثورة ديكرت على العديد من المقومات الأساسية للوعى الأسطوري، والحق أن كل قاعدة من قواعد المنهج الديكرتي، بل

مذهب ديكارت الفلسفى بصفة عامة، وخصوصا نظريته فى الشك، تتعارض مع تلك المقومات التى سبق لنا تحديدها، بل وتعرضنا لديكارت نفسه من خلالها^(*).

وببقى التساؤل هل كان ديكارت فى ضوء نزعتة العقلية، بمنأى عن العالم الأسطورى كلية؟ وهنا يقول جون لويس ((لقد حاول ديكارت أن يتفادى غموض المدرسين، وذلك بنظرته فى الشك والانبثاق التدريجى للحقائق التى لا يتطرق إليها الشك، وبديهي أن ديكارت كان أول من حقق فى الافتراضات الأولى للمعرفة كما كان أول من أخذ فى الاعتبار التفسير الميكانيكى للطبيعة، وأن هذا العمل كبير بدون شك، إنه عمل يؤهله للقب المؤسس الحقيقى للفلسفة الحديثة الذى أطلق عليه. إلا أن النظرية الفلسفية ظلت مشغولة بما فى أفكاره الواضحة من غموض. وذلك منذ أن أخرجها مكتوبة . . ثم يتساءل جون لويس قائلا هل من الصحيح أن وضوح الأفكار وتميزها مقياس الحقيقة؟ أم أنه لابد للحقيقة من أن تختبر بواسطة الملاحظة والتجربة؟ لقد اعتقد الناس أن أبعد الأشياء عن المعقولة هى أشياء بديهية ومعقولة، إن الوضوح لا يقدم مقياسا ثابتا، إنه لا يعنى إلا أننى أجد أن شيئا ما سهل فهمه (إننى أفهم هذا، ولا أفهم ذلك) إننى أستطيع أن أقبل أو أرفض أى شىء على مثل هذا الأساس. إن هذه النظرة الذاتية هى منبع ذلك الفيض من الخرافات والأساطير التى صبتة علينا ما سمى بالأفكار الواضحة المباشرة خلال قرنين، وهذا هو الذى يحدث عندما ينظر للإنسان كروح حدسية، بدلا من النظر إليه كجسد، وعقل يتفاعل مع بقية الطبيعة. إن العقل المنعزل عن الواقع المادى لا ضابط له يفعل ما يشاء. إنه يؤمن فى الكثير من الأحيان بالشىء السهل والواضح البين وكذلك فإن اعتبار موضوعات التفكير الرياضى وكأنها الحقيقة معناه اعتبار التجريدات الخالصة هى الواقع، وهذا خطأ. إن الواقع لا يكمن فى ذلك وعندما تحدث أحد

(*) راجع كتاب ديكارت - د. عثمان أمين.

الناس عن الحقيقة البسيطة الخالصة أجاب عليه أوسكار وابلد بأن الحقيقة لا تكون خالصة نقية إلا في النادر من الأحوال. ولا تكون بسيطة أبدا. ليس هناك حدس خاص نقى للحقيقة المطلقة من خلال التجارب والأخطاء. ومع ذلك فإن اليقين النسبي الذى نحصل عليه هو القاعدة التى يقوم على أساسها العلم الحديث بأسره، بينما الحدوس الذاتية ليست إلا الطريق المباشر لمغالطة النفس وفقدان الثقة، فإذا كانت المعرفة الممكنة ليست معرفة فإن العلم لا يكون معرفة. إلا أن المعرفة الممكنة هى أحسن ما نملك، كما أن العالم الخارجى لا يعدو أن يكون ممكنا.

وهناك طموح كبير، طموح التوصل إلى الحقيقة بواسطة الحدس العقلى المجرد، حقيقة يقينية تماما ليست فى حاجة إلى مراجعة إنه طموح يستبدل منهج العلم الحريص المؤكد بعقل يفقد قبضته على الواقع، ويضطر بعد مرحلة من المطالب المبالغ فيها أن يتنازل، فيقع فى الشر المقابل، ألا وهو النزعة اللا عقلية ومذهب الذرائع^(١).

والحق أن أهم ما تميز به القرن السابع عشر فى مجال الفلسفة هو ذلك الاهتمام المكثف بالمنهج العلمى حتى قيل عن هذا العصر إنه عصر المناهج بلا نزاع وخصوصا ابتداء من سنة ١٦٣٠، ففي ذلك العصر ظهر كتاب الأورجانون الجديد لفرنسيس بيكون وبعد ذلك بنحو سبع عشرة سنة نشر ديكارت المقال فى المنهج وفى ذلك العصر أيضا نشر إسبينوزا رسالته فى إصلاح الذهن، كما أصدر نشرنهاوس كتاب الطب العقلى. ونشر فلاسفة بوررويال منطقهم الشهير المسمى فن التفكير ونشر مالبرانك كتاب البحث عن الحقيقة وكتب ليبنتز مصنفا من عدة رسائل نجد فى عنوان بعضها لفظ المنهج^(٢).

^(١) جون لويس: مدخل إلى الفلسفة : ترجمة أنور عبد الملك - ص : ٨٦ - ٨٧.

^(٢) د. عثمان أمين - ديكارت ص ٧٩ - ٨٠.

إذا كان القرن السابع عشر قد عرف باسم عصر المناهج فإن القرن الثامن عشر قد عرف باسم عصر التنوير.

والحق أن عصر التنوير لم يكن منفصلا كلية عن عصر المناهج بل كان امتدادا طبيعيا له، فقد احتوى اهتماماته العلمية داخله وأفرزها من خلال فلسفة حضارية جديدة تدعو إلى سيادة مبدأ العقلانية في شتى مناحي الحياة الإنسانية. ومن هنا عرف عن هذا العصر أيضا أنه عصر العقل، باعتبار أنه لم يعد هناك أى نشاط حضارى بمعزل عن العقل حتى الدين نفسه لم يعد يفهم بعيدا عن العقل، ولا غرو في هذا فقد اكتسبت عقلانية عصر التنوير صورة الحقيقة المطلقة. وبلغ من اعتزاز هذا العصر بنفسه أن أصبح في رأى بعض المفكرين والمؤرخين يقف في موقف العداء من التاريخ.

يصف لنا ألبرت شفيتر عصر التنوير فيقول ((والقرن الثامن عشر قرن مضاد للتاريخ، ففي الخير والشر على السواء نراه قد قطع نفسه مما كان ومما هو كان ويوقن بقدرته على أن يضع مكانهما شيئا أكبر قيمة، هذا الشيء أكثر أخلاقية وأكثر اتفاقا مع العقل))^(١).

إذا كان عصر التنوير قد عرف باسم عصر العقل، فقد عرف أيضا بأنه عصر الفلسفة والإنسان أيضا، فقد تجلت فيه حماسة الفكر الفلسفى. وانفتاحه على الواقع والحياة، وارتباطه بروح العصر. كما تجلت فيه عظمة الإنسان واندفاعه الثورى إلى تحرير ذاته وتحرير عقله بعقله^(٢).

^(١) ألبرت شفيتر : فلسفة الحضارة - ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ص ٢٠٩ - ٢١٠.

في عصر التنوير - ١ - كانط ص ٣٨.

وإذا كان ديكارت قد دعى إلى النظر العقلي الواضح المتميز فإنه يلاحظ أن حركة التنوير لم تبدأ معه ولم تخرج هذه الحركة من فرنسا: ذلك لأن فرنسا لم تكن قد عرفت بعد الديمقراطية في الحكم والتسامح في الدين والحرية في الفكر. حتى أن ديكارت نفسه كان قد غادر فرنسا إلى هولندا طلباً للمزيد من هذه الحرية. كما أنها لم تبدأ في هولندا حيث أن هذا العصر كان هو عصر الفن في هولندا قبل أن يكون عصر العلم.

لذلك كان لابد وأن تبدأ حركة التنوير في بلد تسوده حرية الفكر وتزدهر فيه الحركة العلمية بعيداً عن كل مؤثرات أخرى، وهذا البلد كان إنجلترا الذي تأسس العلم فيه على أيدي نيوتن كما تأسست فيه أول أكاديمية للعلوم (الجمعية الملكية بلندن سنة ١٦٤٠) وكانت الديمقراطية التي أشاد بها فولتير في رسائله عن الانجليز (١٧٣٢). تمنح حرية الفكر لجميع أفراد الشعب. أما الكنيسة البروتستانتية فقد عرفت بالتسامح في الرأي والعقيدة^(١).

يضاف إلى هذا اتساق حركة التنوير مع النزعة التجريبية التي سادت إنجلترا، والتي لا تتعارض بطبيعتها مع النظرة العقلية التي وصلت قممتها على يد ديكارت. ومن ناحية أخرى نلاحظ أن أبرز معالم حركة التنوير أنها لم ترتبط بمشكلات الميتافيزيقا قدر ارتباطها بمشكلات المعرفة مما جعلها بالتالي أكثر ارتباطاً بالنزعة التجريبية^(٢).

ومن نفس المنطلق الذي انطلقت منه فلسفة التنوير منطلق الاعتداد بالعقل وقدراته المعرفية، كانت الفلسفة النقدية عند كانط، والتي بفضلها أصبح العقل الإنساني نفسه موضوعاً للفحص والاختبار، فلم يكن يعنى كانط تكوين نظرة كلية شاملة عن العالم بقدر ما كان يعنيه بالدرجة الأولى أن يبحث في قوة العقل نفسه.

^١ المرجع السابق ص: ١٣ - ١٥.

^(٢) Marias. J. History of Philosophy. P 265.

وهكذا أصبحت مشكلة المعرفة هي لب ومحور اهتمامه. وكان الباعث على موقفه هذا ما لاحظته بشأن الميتافيزيقا التقليدية. وهي الميتافيزيقا غير المشروعة، أو الميتافيزيقا اليقينية التي ظهرت مع الفلسفة اليونانية، واستمر تأثيرها الى عصر كانط نفسه وكان أهم ما تميزت به من سمات يكمن في عدم اعترافها بقدرات العقل البشرى المعرفية، بل واعتقاد أصحابها بقدرتهم على تحقيق معرفة يقينية لا يرقى إليها شك بعلم الشيء في ذاته أو المطلق أو اللامتناهي، ومن هنا كان عجزها عن ملاحقة تقدم العلم في مجال الرياضيات والعلوم الطبيعية، وهو المجال الذي سعى كانط إلى تحديد الأسس والركائز الجوهرية التي اعتمد عليها وكانت وراء ما أحرزته من تقدم.

وفي سبيل توضيح هذه الأسس وضع كانط ثلاث أسئلة اشتمل عليها كتاب نقد العقل الخالص.

السؤال الأول: كيف يكون العلم الرياضى ممكنا، وتضمنت الإجابة عليه الباب الأول من الكتاب تحت عنوان الاستطيقا الترنسندنتالية.

السؤال الثاني: كيف يكون العلم الطبيعي ممكنا، وتضمنت الإجابة عليه الباب الثاني من الكتاب تحت عنوان التحليل الترنسندنتالى.

السؤال الثالث: كيف تكون الميتافيزيقا كعلم ممكنة وتضمنت الإجابة عليه الباب الثالث من الكتاب تحت عنوان الجدول الترنسندنتالى.

والحق أن هذه الأسئلة مجتمعة تبعث من سؤال واحد يمثل جوهر المشكلة النقدية، ويمكن تحديده على النحو التالى. وهو كيف تكون الاحكام الأولية التأليفية ممكنة؟ أو بعبارة أخرى كيف يمكن قيام أحكام تجريبية مصدرها التجربة الحسية، وهى بهذا تجمع بين حدين منفصلين غير متداخلين ولكنها فى الوقت نفسه أحكام أولانية سابقة على تجربة حسية ومستندة الى مبادئ عقلية.

ومن هنا وصفت مثالية كانط بأنها مثالية نقدية من جهة، وترسند نتالية من جهة أخرى، فهي نقدية لأنها تعنى بإقامة الحدود التى لا يجوز أن يتعداها العقل فى ضوء امكانياته وقدراته التى لا تتيح له الخوض فى موضوعات ميتافيزيقية كالله والنفس وحرية الإرادة. وهى موضوعات لا يستطيع العقل أن يقول فيها الكلمة النهائية، أما من حيث كونها ترسندنتالية، فذلك لأنها تعنى بوضع الشروط الأولية التى تجعل التجربة ممكنة، ومثل هذه الشروط كامنة فى قلب التجربة ذاتها.

وبهذا منح كانط مشكلة العقل وضعاً جديداً، فإذا كان الفلاسفة السابقون يرون أن الحقيقة إنما نجدها فى موافقة التصور الذهني للموضوع الخارجى، فإن كانط يتخذ نظرة مغايرة فتصبح الموضوعات هى التى لا بد أن تنظم وترتب وفقاً لمعرفتنا، وهذه هى الفكرة الرئيسة الكانطية: لا ينبغي أن نلتمس فى الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن، بل ينبغي أن نلتمس فى الذهن نفسه قوانين الأشياء. وقد وضع كانط الأسس للفلسفة النقدية حين قرر أن الذهن هو المشرع للأشياء وأن عالم الأعيان أو عالم المادة والأجسام بدون الذات العارفة الكلية، لا يمكن أن يعرف لنا، ومن ثم فكانه عندنا معدوم لا وجود له^(١). ومن ثم فإذا كانت الموضوعات تنظم وفقاً لتصورات الذهن فلا بد وأن تكون موضوعات المعرفة هذه مجرد ظواهر لا أشياء فى ذاتها. فلا يعقل أن تنظم الأشياء فى ذاتها طبقاً لتصورات الفكر، إنما من المعقول أن يخضع العقل فى هذه الحالة للأشياء فى ذاتها. وإذا خضع الفكر للأشياء فى ذاتها فلا مجال عندئذ لأى نشاط فكري أو لأية قدرة على التأليف والابتكار والخلق والتجديد. إن العقل الذى يخضع الأشياء فى ذاتها يصبح مجرد حاسة عقلية لا تختلف فى شىء عن حواسنا الأخرى التى تخضع بدورها لظواهر الأشياء، وكما رأت الأستاذة الدكتورة نازلى إسماعيل حسين، فإن التقدم العظيم فى عصر التنوير،

١ د. عثمان أمين: رواد المثالية فى الفلسفة الغربية - ص ٦٩ - ٧٠.

والتطور الحضارى الذى لحق بهذا التقدم يؤكدان أن الإنسان ليس جزءاً من الوجود مساوياً لبقية الأجزاء الأخرى .. فكانط ينظر إلى العالم وإلى الإنسان من منظور عصره، ويفجر فى فلسفته الطاقات الخلاقة لإنسان هذا العصر^(١).

وكما يقول أستاذنا الدكتور عثمان أمين ((إذا كان لابد من وصف يميز فلسفة كانط لقلنا إن شعارها الحقيقى أن الفلسفة هى تشريع للعقل. وهذا الشعار متضمن لمنهج كانط كله: ذهاب من الذات إلى الأشياء ومن العقل النظرى إلى الظاهرات ومن العقل العملى إلى التصرف والسلوك. ويعمد النقد الكانطى إلى التحليل الترنسندنتالى. فيكشف عن الشروط الضرورية لسير العقل الخالص فى استعماله: النظرى و العملى، ثم تأتى الميتافيزيقا فتحدد على نحو أولانى جميع المبادئ العقلية التى تترشد بها المعرفة والأخلاق، وتستخلص من مبادئ النقد الشروط الضرورية لكل علم صحيح، وكذلك الشروط التى لابد منها للفضيلة وللحياة الاجتماعية وللسلام الدائم وللفن والدين^(٢))).

فالعقل عند كانط - كما يقول الدكتور (عثمان أمين) شبيه بملك من الملوك يحكم تحت أسماء مختلفة، ثلاثة دول لكل دولة منها قوانينها وآدابها وميولها، ويتجلى العقل فى المجال النظرى على أنه قوة المعرفة أو ملكة الحق. وفى المجال العملى على أنه قوة الفعل أو ملكة الخير. وفى المجال الجمالى على أنه قوة الملائمة للغايات أو ملكة الجميل وتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة، فتفحص كل واحدة منها فحصاً نقدياً يريد أن يكون موضوعياً نزيهاً، لا يميل إلى مذهب ولا ينحاز إلى جانب^(٣).

(١) د. نازلى إسماعيل حسين - النقد فى عصر التنوير - كانط - ص ١٠٨ - ١٠٩

(٢) المرجع السابق : ص ٦٨.

(٣) د. عثمان أمين. رواد المثالية فى الفلسفة الغربية - ص ٦٢

وعلى هذا النحو يبدو أنه لا مجال للأسطورة عند كانط. سواء فى كتابه نقد العقل الخالص، الذى تناول فيه العقل باعتباره مشرعا لقوانين المعرفة، أو سواء فى كتابه نقد العقل العملى، الذى نظر فيه إلى العقل باعتباره مشرعا للقانون الأخلاقى ألا وهو قانون الواجب الذى عرفه كانط بقوله ((إنه ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون))، أو سواء فى كتابه نقد ملكة الحكم الذى تناول فيه العقل باعتباره قوة الملائمة للغايات أو ملكة الجميل.

وفى هذا الثالوث النقدى الذى قدمه لنا كانط، تلاشى كل أثر للوعى الأسطورى، تلاشت النزعة الدوجما طيحية البعيدة عن الروح النقدية، انتفت عبودية الإنسان للطبيعة ومساواته مع مفرداتها وعناصرها من جماد إلى نبات إلى الحيوان. اختفى ذوبان الوجود الإنسانى وخضوعه لعالم الأشياء والموضوعات^(١).

عند كانط احتل العقل الإنسانى مكانته الجدير بها، وأصبح الإنسان غاية فى ذاته ((ليكن فعلك بحيث تعامل الإنسانية سواء فى شخصك أو فى شخص أى واحد غيرك، على أنها غاية دائماً لا على أنها مجرد وسيلة أبدا)).

عند كانط أنت لا تخضع لقوانين مفروضة عليك من الخارج، بل تخضع لقوانين نابعة منك ومنتمية إلى العالم المتعقل وحده.

عند كانط أنت كائن حر، فلا يمكن أن يكون أصلك شيئاً سوى الشخصية، أو بعبارة أخرى حريتك واستقلالك عن آلية الطبيعة بل واستقلالك إزاء المجتمع الذى تنتمى إليه.

وإذا كان كانط فى ثالوثه النقدى قد حطم العديد من المقومات العامة للوعى الأسطورى فإننا نجده فى مؤلفات أخرى، يتخذ مواقف أخرى تتمشى

^(١) راجع موقف كانط من الإنسان فى رسالة الدكتوراة عن الحرية والحضارة عند نيكولا بيرديثف بقلم كاتب هذه السطور.

جميعها مع موقفه الثورى إزاء عالم الأسطورة فهو فى كتابه (فكرة عن تاريخ العالم من وجهة النظر العالمية) (١٧٨٤) يرى أن الإنسان بوصفه كائنا يخضع للعقل، لابد أن تمر حياته عبر عملية تاريخية. وبذلك يكون التاريخ تقدما نحو سيطرة العقل، ويكون فى نفس الوقت إذكاء لهذا التعقل.

ومثل هذه النظرة تفترض تقسيم التاريخ إلى ماضى مظلم أسطورى لا صلة له بالعقل، ومستقبل يستند إلى العقل.

ولا يكتفى كانط بذلك. بل يؤكد لنا فى كتابه مشروع السلام الدائم أن مستقبل الإنسانية يمكن أن يكون أسعد من ماضيها، ويقدم لنا فى كتابه هذا رؤية مستقبلية أو مشروع يستهدف تحقيق آمال وأحلام البشرية فى السلام. وكأنه يريد لنا ألا نصبح عبيدا لماضيها نحيا فى ظله، ونكتفى فى فهمنا لأى شىء برده إليه ثانية^(١).

وهكذا تمكن كانط من تحقيق ثورة كوبرنيقية فى مجال الفلسفة، ثورة تصحيح الأوضاع فى المعرفة ووضع الإنسان فى المكانة اللائقة به إنه يعيش فى العالم لا كموضوع أو كشيء من الأشياء الموجودة فيه، بل لينظم العالم ويخضعه لعلمه وعقله^(٢).

ومع كل ما تنطوى عليه هذه الفلسفة النقدية من إعلاء لقيمة الإنسان ومن توضيح لفعالية العقل، إلا أنها قد ابتعدت - كما يرى أستاذنا الدكتور يحيى هويدى عن واقع الظواهر بتعددتها وباختلافها الكيفى ومرونتها المتموجة وعدم قابليتها لأن تخضع لصرامة أو لضرورة ما يمليه العقل. ففى سبيل تأكيد سيطرة العقل على عالم الظواهر افترض كانط أن الظواهر ثابتة غير متحركة، استاتيكية غير ديناميكية.

(١) راجع ترجمة الأستاذ الدكتور / عثمان أمين لكتاب كانط مشروع للسلام الدائم.

(٢) د. نازلى إسماعيل حسن - النقد فى عصر التنوير - ١ - كانط ص ١١٠.

وهكذا ضحى كانط بالواقع الحى الديناميكي المتغير فى سبيل جمود بعض القوانين العقلية^{١٢}.

(٤)

اعتبر القرن الثامن عشر قرن النزعة العقلانية المتطرفة. فقد اعتز بالعقل الاعتزاز كله واعتبره المعيار الأوحى الذى نحتكم إليه فى كل المجالات، فلا مجال إلا وحاول إخضاعه للعقل، ومن ثم أضفى على الثقافة والحضارة وكل شئون الحياة طابعا عقليا صرفا وبهذا أحال العقل إلى كيان موضوعى مجرد عن أبعاده التاريخية، فبدأ أشبه ما يكون ببرعم شيطانى لا ماضى له، وبالتالى لم تعد المعرفة التاريخية بالعصور الماضية تشكل معرفة أصلية يعتد بها، أو معرفة تقف على قدم المساواة مع بقية المعارف العقلية الأخرى. ومن ثم لم يشعر فلاسفة التنوير بحافز قوى يدفعهم للاهتمام الجاد بالعصور الماضية، وفى ضوء انسياقهم وراء العقل بمعناه الضيق، هكذا فلم يعد ثمة مجال للأسطورة عند فلاسفة التنوير باعتبارها تنتمى إلى عصور ماضية تجاوزها التقدم العقلى كناية. بل لقد اعتقد فلاسفة التنوير أنهم قد نجحوا فى القضاء على الأسطورة نهائيا، ومن هذا المنطلق تلاقى عقلانية عصر التنوير مع نظرية فيكو Vico التى قدمها عن المراحل التاريخية للتقدم الإنسانى، والتى بمقتضاها رأى أن بعض ألوان النشاط العقلى تعبر عن حالة البداوة الأولى، ومن ثم فإنها تغنى متى نضجت العقلية الإنسانية، ومن هنا قال فيكو أن الشعر هو الأسلوب الطبيعى الذى عبر به الإنسان الوحشى عن نفسه أو عبرت به العقلية الأولية عن نفسها، كما قال أن أسمى أنواع الشعر هو الذى ظهر فى العصور البربرية أو عصور البطولة كشعر هوميروس ودانتى، ومع تطور البشرية يسيطر العقل على الخيال والعاطفة، ويستبدل النثر بالشعر، وفى المرحلة المتوسطة بين الأسلوب الشعرى أو الخيالى الذى يصور به

^{١٢} د. يحيى هزبى - دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة - ص ١١٨.

الإنسان تجاربه لنفسه، والأسلوب النثرى أو العقلى. وضع فيكو مرحلة ثالثة، هى مرحلة الاعتماد على الأساطير أو المرحلة نصف التخيلية.

بهذا عبرت النظرية الفلسفية عند فيكو عن الموقف العام الذى تبناه فلاسه التنوير تجاه العصور الماضية، وكان موقفهم من نقد الأوضاع الموجودة فى مجتمعهم متسقا كل الاتساق مع نظرتهم التاريخية، فلم يكن لدى هؤلاء فكرة عن الأوضاع، باعتبارها وليدة روح الشعب فى مراحل تطوره التاريخى، وإنما اعتقدوا أنها من قبيل المخترعات أو الأساليب التى ابتكرتها عقول الجبابرة وفرضتها على الناس فرضا، وفكرتهم عن الدين بوصفه مهنة يمارسها القساوسة كانت أيضا تطبيقا لنفس المبدأ الوحيد الذى فهموه - على مرحلة تاريخية لا ينطبق عليها.

وعلى الرغم من تطور فكرة التنوير فى اتجاهات عدة فإنها لم تفقد طابعها الأسمى، وكما يقول كولنجوود فى وصفه لها أنها باحتفاظها بالفكرة التى دأبت عليها منذ نشأتها - وهى أن الحياة الإنسانية فى حاضرها وماضيها، ليست فى الأصل إلا ضربا من النشاط الأعمى الذى يتخبط بمعزل عن العقل، وإنما يمكن أن يوجه نحو العقل - قد حملت فى طياتها بذور حركتين تقدميتين، حركة تتجه إلى الوراء أو تعبير أدق حركة تقدم تاريخى تعين عليه أن يعالج تاريخ الماضى بوصفه مسرحا لنشاط قوى لا تعرف العقل، وحركة تتجه إلى الأمام، أو حركة عملية أو سياسية بشكل قوى، تتنبأ بل تحاول أن تبلغ بالبشرية مياعدا تتحقق فيه سيطرة العقل^(١).

وهكذا نظر عصر التنوير إلى المعرفة التاريخية باعتبارها مقترنة بعصور ماضية، بعيدة كل البعد عن سلطة العقل، وممتزجة كل الامتزاج بعالم الأسطورة، وبذلك جرد العقل من أبعاده التاريخية وأحاله إلى صنم يقدس، فاعتمدته الثورة الفرنسية رمزا مطلقا. وبذلك تحول العقل نفسه إلى ما يشبه الأسطورة. فقد تطابق

ر. كولنجوود - فكرة التاريخ - ترجمة: محمد بكر خليل ص ١٥٠ - ١٥١.

عصر التنوير مع الأسطورة باسم التحرر. وسرعان ما أحال التحرر نفسه إلى تسلط وسيطرة، والتفت الأسطورة حول عصر التنوير، وتحولت الطبيعة إلى موضوعية خالصة. وكان على الإنسان أن يدفع ثمن قوته وجبروته باغترابه عن مظاهر تلك القوة، وكانت هذه هي صميم الروح الجدلية لعصر التنوير الذى سلك إزاء الأشياء سلوك الديكتاتور إزاء البشر^(١).

وإذا كان عصر التنوير قد وصل إلى هذه الدرجة من قداسته للعقل فإن الحركة الرومانتيكية بدورها كانت رد الفعل الطبيعى على تلك الموضوعية الباردة المترفعة لدى عصر التنوير، وتلك النزعة العقلانية المتطرفة التى ارتبطت بها. ففي ختام القرن الثامن عشر ظهرت فى أوروبا عدة اتجاهات كان بعضها يمثل رد الفعل ضد مفاهيم العالم النيوتونى، والبعض الآخر يمثل بعثا لقوى كانت لا تزال موجودة بشكل خفى فى الحضارة الغربية منذ عصر النهضة. هذه الاتجاهات المجتمعة كانت تؤكد الجانب العاطفى لا الجانب العقلى من الطبيعة البشرية، كانت تهتم بنمو الأفراد والجماعات نموا غنيا متعدد الألوان، نموا موحدا آليا. والأهم من كل ذلك أنها كانت تعنى بخلق الأشياء ونموها لا بتنظيمها آليا^(٢).

فإذا كانت الغاية من المعرفة تأليف الأشياء فى كل أوسع، وإذا كانت الطبيعة حية نامية، وإذا كانت المشاعر التى تربط الناس بالجماعة الكبيرة وبماضيهم هى أهم من العقل - يصبح للتاريخ البشرى وللتقاليد البشرية أهمية حيوية جديدة. فلكى نفهم أية عقيدة أو أى مثل أعلى أو عادة أو مؤسسة ينبغى أن نفحص نموها التدريجى منذ بواورها الأولى حتى شكلها الحالى. وشخصية الفرد أو طبعه، وحضارة الأمة هما نتاج نمو طويل ولا يجوز الحكم عليهما أو تقويمهما إلا على ضوء معرفة

^(١) Horkheimer. M. and Theodor W. Adorno. Dialectic of Enlighthoment. P.g.

^(٢) راندال - تكوين العقل الحديث ج ٢ - ترجمة جورج طعمة ص ١٨.

كاملة لماضى. وإذا كانت حياة الإنسان أضمن مفتاح لفهمه، فلا بد أن يكون هو أيضا عملية من التطور، وللزمان والتاريخ أهمية أساسية. ومن خلال هذه النظرية تغير تغيرا تاما، علم الطبيعة الذى عرفناه فى القرن الثامن عشر إذ نجد لكل مفهوم من المفاهيم التى انبثقت من لوك ونيوتن يخلى السبيل إلى مجموعة المفاهيم المختلفة عنه. فقد حلت التولدية والتاريخية محل الطريقة التحليلية والميكانيكية، فى الشئون الإنسانية أولا، ومن ثم فى كل فرع من العلوم الطبيعية، وبعد أن كانت الرياضيات النموذج الحق للعلم، وجدت نفسها أشبه بشذوذ لا معنى له. وصار مقياس كل مؤسسة أو فكرة ليس حظها من المعقولية أو النفع بل أصلها وتاريخها. وأصبح المعقول هو التقليدى بعد أن كان النافع فيما مضى يعتبر هو المعقول^(١).

وصرح مؤسسو المذهب التاريخى فى القانون أن التاريخ هو مصدر القانون وأصله. فليس هناك سلطة أعلى من التاريخ. فالناس ليسوا قادرين على صنع القانون أو الدولة باعتبارهما لا علاقة لهما بالإرادة الإنسانية، وبالتالي ليسا مقيدين بحقوق الأفراد الفطرية المزعومة. وإذا كان الإنسان غير قادر على صنع اللغة أو الأسطورة أو الدين فإنه غير قادر أيضا على صنع القانون. ومن هنا بدت الحضارة الإنسانية كأنها لم تكن وليدة فعل إنسانى حرواع طبقا لمبادئ المذهب التاريخى فى القانون. ذلك أن الحضارة الإنسانية فى حقيقتها هى مجرد تعبير عن ضرورة أسمى، وهذه الضرورة ميتافيزيقية فى المقام الأول، فهى روح الطبيعة التى تعمل وتخلق لا شعوريا^(٢).

وفى ضوء هذه النظرة كان من الطبيعى أن تتغير قيمة الأسطورة تغيرا تاما، فبعد أن كانت تبدو فى نظر كل مفكرى عصر التنوير شيئا همجيا، ومجموعة غريبة شاذة من الأفكار المهوشة، والخرافات الكبيرة، لا علاقة لها بالفلسفة بل تنتهى من

(١) المرجع السابق : ص ٥٤.

(٢) Cassirer, E. The myth of the state.p. 132.

حيث تبدأ الفلسفة، بعد أن كانت الأسطورة تبدو على هذا النحو المشين نجد أنها أصبحت موضوعا جديرا بالتقدير والاهتمام عند الفلاسفة الرومانتيكيين، بل لقد اعتبرت دعامة الحضارة الإنسانية، إذ نبع من الأسطورة الفن والتاريخ والشعر وبالتالي بدت أية فلسفة تتجاهل قيمة الأسطورة بعيدة كل البعد عن النظرة العميقة بل لقد وصفت بالضحالة والقصور، وحاول شلنج: Schelling إعادة الاعتراف بالأسطورة وبمكانها المشروع في الحضارة الإنسانية، وظهرت في أعماله للمرة الأولى فلسفته في الأساطير جنبا إلى جنب بجوار فلسفته في الطبيعة والتاريخ والفن، ولم تعد الأسطورة عنده تقع على الطرف المقابل للفكر الفلسفي بل لقد أصبحت الحليفة الطبيعية له، أو بتعبير أدق، تمثل الفلسفة في أكمل صورها.

وكان هذا الموقف يمثل ردة خطيرة بالنسبة للتاريخ العام للأفكار، فكان لابد من مواجهته، ومن ثم كان اتجاه هيجل إلى مناهضة أثر شلنج والعمل على قمع سطوته. وسرعان ما أحال الأسطورة إلى مجرد حدث عابر في تاريخ الوعي الأوربي.

حقا إن الأسطورة تبدو كما لو كانت تتقدم الفلسفة تدريجيا عبر التاريخ، إلا أنها في المحل الأول ليست إلا ثمرة الخيال، وإن لم تكن وليدة نزوة طارئة أو هوى مفاجيء، برغم أنها قد تتخذ موقعها من هذا المنطلق أيضا. فالبعد الجوهرى من الأسطورة - كما لاحظ هيجل - يتعلق بالعقل التخيلي الذى يتخذ من الواقع موضوعا له. وعلى ذلك، فالوسيلة المتاحة أمام الأسطورة هى وسيلة التمثيل الحسى. ومن هنا تتخذ الآلهة فى ضوء الأساطير مظهرا إنسانيا.

وإذا كانت الأسطورة يمكن دراستها من الناحية الفنية، إلا أن العقل
التصورى يميل إلى البحث عن المعنى الجوهرى والفكرة والنظرية الموجودة على
نحو ضمنى فى هذا الشكل أو ذاك، كما يبحث عن العقل الكامن فى الطبيعة^(١).
وحيث أن الأسطورة تعبر عن نفسها من خلال الأشكال الحسية الخارجية
والعابرة، فإن مثل هذه الأشكال نفسها سرعان ما تختلط بها، وبالتالي فإن تمثيل
الفكرة فى صورة حسية أسطورية يجعلها تتخبط فى حالة من التنافر والتعارض بينها
وبين نفسها، وعلى ذلك فإن ما يوجده الخيال لا يمكن أن يعبر عن الفكرة فى
مظهرها الحقيقى. ومن هنا رأى هيجل ضرورة إقصاء الأسطورة من تاريخ الفلسفة،
فإذا كنا فى الفلسفة لا نتعامل مع النظريات أو الأفكار الموجودة ضمناً فى ذلك
الشكل أو غيره، وإنما نتعامل مع الأفكار التى يستحضرها الوعى فى صورة فكر، كان
معنى ذلك السماح للأسطورة بأن تفرض وجودها علينا^(٢). إلا أننا من زاوية أخرى قد
نرى أن ما يتعلق بالأسطورة يمكن أن يعد بمثابة نوعية ما من نوعيات الفلسفة، فهناك
فلاسفة اتجهوا إلى الاستفادة من الشكل الأسطورى فى تقديم نظرياتهم ومذاهبهم
حتى تصبح أكثر وضوحاً، وهكذا جعلوا من تصوراتهم موضوعاً للأسطورة، وهو ما
يرفضه هيجل، فالأسطورة القديمة لا ينبغى أن تفهم باعتبارها مجرد قناع، أو شكل
حسى يخفى تصورات وأفكار. إن مثل هذه النظرة إلى الأسطورة ربما تكون سائدة
فى عصورنا الفكرية الحالية، لكن الشعر فى بداياته الأولى لم يكن منفصلاً عن النثر^(٣).
وإذا كان الفلاسفة بعد ذلك قد استخدموا الأساطير، فإن هذا لا ينفى
وجود تصورات محددة لديهم منذ البداية، ينطلقون منها، ثم يبحثون عن الصور
والأشكال الملائمة لها. وأفلاطون خير دليل على ذلك. فقد عبر عن أفكاره من

(١) Hegel. Lectures on the history of Philosophy. Volumel. PP.81-82

(٢) ibid. pp. 82-83.

(٣) ibid. pp. 87.

خلال أساطير جميلة، كما أن جاكوبي Jacobi وضع فلسفته في صورة الديانة المسيحية، ومن خلال ذلك الشكل أمكن أن يجعل موضوعا نظريا خالصا عن الموضوعات المتداولة. ومع اعتراف هيجل بكل هذه المحاولات، إلا أنه يرى أن مثل هذا الشكل الأسطوري لا يعد ملائما للفلسفة، فالفكرة التي تجعل من نفسها موضوعا ينبغي أن تسمو بنفسها إلى صورتها الحقيقية، أو بعبارة أخرى ترتفع إلى مستوى صورة الفكر الخالص^(١).

وإذا كان البعض قد أشاد بعقيدة أفلاطون في توظيف الأساطير بالمقارنة بغيره من الفلاسفة، كما اعترف بتفوق الأساطير الأفلاطونية على صور التعبير المجردة، وبالتالي روعة المنهج الأفلاطوني في التمثيل الحسي، فإن الفحص المتأنى عند هيجل يدل على أن عجز أفلاطون عن التعبير عن نفسه في صورة فكرية مجردة هو الذي دفعه إلى الشكل الأسطوري. ومن ناحية أخرى يرى هيجل أن مثل هذه المناهج التي استخدمها أفلاطون كان الهدف منها تقديم موضوعه ليس إلا، أما عندما يأتي إلى صميم الموضوع. فإنه يعبر عن نفسه بشكل آخر، وهو ما يمكن ملاحظته في محاوره بارمنيدس، وعلى ذلك فالقيمة الحقيقية لأفلاطون لا تكمن في أساطيره. فالفكر بمجرد أن يصل إلى قوته المكتملة فإنه يعطى الوجود لذاته بواسطة ذاته وفي المجال الملائم له.

وهكذا تصبح الأسطورة بمثابة زخرفة خارجية، وبذلك لا تتقدم الفلسفة. وإذا كان البعض قد أساء فهم أرسطو لنشره تشبيهات هنا وهناك فإن مثل هذه التشبيهات لا يمكن أن تتفق مع فكره اتفاقا تاما.

والحق أن صعوبة التعبير عن الفكرة في صورة مجردة ترتبط عند هيجل باللجوء إلى عالم الأسطورة. فالفكرة المتخفية في شكل رموز لم تستحوذ على صاحبها بعد، ومن ثم فلا ينبغي أن يتخفى الفكر وراء الشكل الأسطوري، فالفكرة

^(١) ibid. pp. 87.

هى التجلى الذاتى، وعلى ذلك لا تقدم الأسطورة الوسيلة الملائمة لنقلها. ومن هنا كان هيجل على حق عندما صرح أنه ليس من الجدير بالمرء أن يضيع وقته فى تناول هؤلاء الفلاسفة الذين قدموا فلسفتهم فى شكل أسطورى^(١)

وهكذا اتجه هيجل إلى الهجوم على الأسطورة باعتبارها تعبيراً عن عجز الفكر الذى لا يستطيع أن يحقق ذاته على نحو مستقل، ومن ثم قرر أن مكانة العرافة قد احتلتها الآن الوعى الذاتى لكل إنسان يفكر. كما بدت الفلسفة عنده وثيقة الصلة بتأكيد استقلال الفكر بذاته، ومن هنا كانت بدايتها الحقيقية عند اليونان، باعتبار أن حرية الفكر هى الشرط الضرورى للفلسفة^(٢).

وإذا كانت فلسفة التنوير قد أكدت قيمة العقل وقيمة الحرية الفكرية ونظرت إلى العقل نظرة مجردة فارغة سلبته من كل محتوى، فإننا نجد هيجل وقد انطلق فى فلسفته من العقل الباطن فى الواقع والتاريخ. ومن هنا أكد على أن الواقعى عقلى والعقلى واقعى.

والحق أن فلسفة هيجل على الرغم من هجومها على تعاطف الرومانتيكية مع عالم الأسطورة، إلا أنها فى نهاية المطاف ليست إلا تعبيراً عن ذلك الدافع الرومانتيكى نحو احتواء جميع أنشطة الحياة والحضارة فى وحدة مؤتلفة واحدة ألا وهى المطلق أو الكل أو الفكرة الشاملة أو الروح الواعية بذاتها. ومن هنا نظر هيجل إلى التاريخ الكلى للكون والتاريخ الكلى للإنسان على أنه التجلى الذاتى للمطلق، فالمطلق عند هيجل هو الوجود الواقعى كله، والفكر والطبيعة ما هما إلا مظهرين لهذا المطلق.

ومن هذا المنطلق اتجه هيجل إلى تحليل حياة المطلق ذاته فرأى أنها تتضمن ثلاث معان رئيسة: الفكرة المنطقية أو التصور أو الفكرة الشاملة ثم الطبيعة ثم

^(١) ibid. pp. 88.

^(٢) ibid. pp. 94.

الروح: وهذه الابعاد الثلاثة ترجع فى حقيقة الأمر إلى معنى واحد هو الفكر. فالمكرة
هى المطلق وله ثلاثة مراحل فى ثلاث لحظات هى الوضع، والنفى، والتوحيد أو
التأليف أو المركب.

فالفكرة أولا هى الفكرة الخالصة. وهى أساس كل وجود طبيعى وروحى.
والفكرة ثانيا هى الفكرة المتخارجة التى تخرج عن ذاتها لتكشف على هيئة الطبيعة
فى المكان والزمان. والفكرة ثالثا هى الفكرة حينما تعود إلى ذاتها مرة أخرى.
وهكذا ينقسم المذهب الهيجلى إلى ثلاثة أقسام هى:

١. المنطق.

٢. فلسفة الطبيعة.

٣. فلسفة الروح.

فالمنطق يكشف لنا عن المطلق كما هو فى ذاته سابقا على خلق العالم
والطبيعة والروح البشرية.
وفلسفة الطبيعة تكشف لنا عن المطلق الذى خرج من ذاته وتجلى فى
الطبيعة.

وما أن يتجسد المطلق فى الطبيعة حتى يبدأ رحلة العودة إلى ذاته مرة
أخرى، وهنا تتمثل فلسفة الروح التى تناولها فى ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الروح الذاتى وتجلى فى علم النفس
والأنثروبولوجيا.

المرحلة الثانية: مرحلة الروح الموضوعى الذى يجد أصدق تعبير فى
القانون والأخلاق، وأخيرا الدولة باعتبارها قمة ما يمكن أن تصل إليه الحياة
الخلقية. لكن الروح الموضوعى من ناحية أخرى لا يمثل أقصى مرحلة يمكن أن
تصل إليها الفكرة فى مجال عودتها إلى ذاتها مرة أخرى. وهنا تبدأ مرحلة أخرى.

المرحلة الثالثة: وهى مرحلة الروح المطلق. وهنا يشعر الروح بأنه فى مكانه الطبيعي المتمثل فى الفن والدين والفلسفة.

هكذا يبدو هيغل فى صورة الفيلسوف الحريص كل الحرص على ان يحتوى بعقله كل شىء، فلا يترك مجالا أو ذرة واحدة تفلت من مذهبه ومن ثم يندرج مذهبه تحت لواء المذاهب القطعية أو الدوجماتيقية التى تدعى كل شىء وتعتقد بأنها نجحت فى تفسير كل شىء بضربة واحدة، فتضفى بذلك طابع القداسة والشمول على نظرتها غير مبالية بما يكشف عنه تطور الحياة والتاريخ من نتائج لم تكن فى الحسبان. وإذا كان مذهب هيغل يسمح بذلك بل يسمح بتدعيم الواقع الفعلى وتبريره، وبالتالي لا يسمح بالثورة عليه، والعمل على تغييره فى ضوء اتجاهه إلى تفسير ماضى البشرية كله من خلال اللحظة الحاضرة التى كان يحياها، وهو ما أدى إلى الاعتقاد بأن أعلى درجات النضوج الكامل هى تلك التى بلغتها الدولة البروسية، التى كان يشغل فيها هيغل أستاذا فى برلين. إذ كان مذهب هيغل يسمح بالجمود والثبات وتدعيم الواقع الراهن، فإن منهجه الديالكتيكى لا يسمح بذلك، فهو يقوم على الحركة والدينامية والتطور. ومن هنا قيل أن المذهب هو أقل أجزاء الفلسفة الهيجيلية قيمة، وأن المنهج الديالكتيكى هو الذى يملك قيمة خالدة. فالاهتمام بالمذهب يؤدى إلى نظرة محافظة ثابتة، نظرة أسطورية إن جاز هذا التعبير. بينما الاهتمام بالمنهج الديالكتيكى يؤدى إلى نظرة ثورية تطورية لا تقنع بالتقديم بل تعمل دائما على تجاوزه، وترفض منذ البداية كل الأحكام القطعية الدوجماتيقية البعيدة عن الحركة والدينامية والتطور.

ولا غرو بعد هذا أن نشأت ثورية جديدة عند سيزفسكى لا تكتفى بالطابع الوصفى لفلسفة هيغل، بل تحاول أن تجعل منها منطلقا لإحداث تغييرات جذرية. فإذا كان الغرض من الفلسفة - كما يبدو عند هيغل هو فهم الواقع وتسجيل ما حققه العقل فى التاريخ، فإن التاريخ ليس الماضى والحاضر إنه المستقبل أيضا. مستقبل

الإنسانية والحرية. وبناء على ذلك كان لابد من نقل حركة الجدول من الحاضر إلى المستقبل حتى يكون الجدول أداة للعمل السياسى. ومن هنا تبدت قيمة سيزفسكى فى قوله إن العقل القادر على تصور المطلق قادر أيضا على تصور تجليه فى الزمان وعلى تصور نمو الفكرة فى المستقبل. لقد استطاع هيجل أن يستخلص من الماضى قوانين التاريخ ولكن فى استطاعتنا نحن أن نغير العالم بواسطة هذه القوانين. إن تاريخ العالم يعبر عن نمو الفكرة أو الروح. ولكن هذا التعبير لم يكن حتى الآن تعبيرا كاملا عن النشاط الشعورى للإنسان وعن إرادته العاقلة^(١).

ومن هنا طالب سيزفسكى بفلسفة جديدة، هى بمثابة فلسفة للعمل (البراكسيس). فلسفة تحمل الإنسان على وضع المستقبل، بدلا من أن يكون أداة لا شعورية أو ألعوبة فى يد التاريخ وكان يقول إن الفلسفة بإمكانها أن ترسم هيكل التاريخ وبذلك تصبح فلسفة تطبيقية. وبذلك لم يعد الفكر عن سيزفسكى كما كان عند هيجل مجرد تطابق وتوحد مع الواقع. واقع العالم والواقع السياسى والاجتماعى بل أصبح الفكر عنده هو الذى يحدد برنامج العمل.

وبتأثير سيزفسكى كان اتجاه هرزن إلى قراءة هيجل، وبالتالى تفسيره لعقلانية الواقع عنده. باعتبار أنه إذا ما تحقق استنباط الحقيقة من المبادئ، فإنها تصبح كاملة جوفاء لا معنى لها. ولا ينبغى إخفاء الحقيقة وراء الأساطير، فالحقيقة التى تتضح فى الواقع أكثر تألقا وإشراقا. ومن هنا رأى أن الفكر وحده أو الفلسفة وحدها لا يمكن أن ترفع نظريا التضاد أو تؤلف بين الأضداد. بل إن العمل وحده أو الحياة وحدها هى التى يمكن أن تحقق ذلك، فإذا كان هيجل قد وضع المبادئ

^١ نقلا من كتاب الشعب والتاريخ عند هيجل. للدكتورة نازلى إسماعيل حسين - ص ٢٨٤.

لكنه لم يستخلص منها جميع النتائج الممكنة. وإذا كان هيجل قد أشار إلى العمل.
فإنه لم يعط للعمل كل أهميته في الحياة، ذلك لأنه ربط بين الفكر والواقع^(١)

(١) المرجع السابق : ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

الفصل السادس

دلالة الفعل بين الماركسية والبرجماتية
والوجودية

١- الفعل عند ماركس

احتذى ماركس حذو هيجل فى دراسة التطور العام للجنس البشرى، لكنه بدلا من أن يخضع تاريخ البشرية لصيغة مثالية، اتجه إلى دراسة الواقعية العلمية للتطور الإنسانى، ومن خلال دراسته هذه تمكن من استخلاص بضعة مقولات أساسية على النحو التالى:

١- أهمية تحديد طرق الإنتاج وتوزيع السلع.

٢- تأثير العلاقات الاقتصادية بطرق الإنتاج والتوزيع.

٣- انبثاق النظام السياسى والاجتماعى من طبيعة العلاقات الاقتصادية القائمة بالفعل.

٤- تحديد البنية السيكلوجية فى ضوء الظروف الاقتصادية من ناحية،

وفى ضوء النظام السياسى والاجتماعى من ناحية أخرى.

والحق أن جملة هذه المقولات لا يمكن دراستها بمعزل عن المنهج الجدلى الذى اتبعه ماركس، والذى يرجع بدوره إلى هيجل، لكن بينما اتجه هيجل إلى تطبيق منهجه الجدلى على الوعى فحسب، فإن جدلية ماركس اتخذت من العلاقة بين الوعى الإنسانى والواقع المادى، مجالا أساسيا لتطبيقها.

فعند هيجل تشكل الروح spirit محور الجدل، وهى تدفع الواقع للتطابق معها، ومن ثم يصل الواقع إلى ذروة اكتماله متى أصبح فكرة فى الفلسفة، فالتصور ideal يعد بمثابة الأساس المطلق والمسوغ الوحيد للواقع، وليس ثمة مظاهر للواقع تستعصى على الإدراك الفلسفى، حتى ما كان منها واقعيًا خالصا يتطلب الإدراك التجريبي وحده، وليس هذا فحسب، بل إن المصادفة ذاتها لا تخرج عن كونها لحظة ضرورية فى التطور الجدلى للروح.

ويتضح موقف هيجل هذا فى الفينومولوجيا التى تعد المولد الحقيقى
لفلسفته كما لاحظ ماركس، وفيها يتناول الثروة والدولة والعديد من الموضوعات،
باعتبارها موضوعات مغتربة عن الوجود الإنسانى، وهو هنا يتصورها من خلال صورتها
الفكرية فحسب. فهى مجرد موضوعات للفكر وهى ببساطة مجرد تعبير عن الاغتراب
تجاه الفكر الخالص. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الحركة الكلية تنتهى فى المعرفة
المطلقة، بل إن الفيلسوف نفسه لا يعدو أن يكون مجرد صورة مجردة من الإنسان
المغترب، وهو الذى يضع نفسه كمقياس للعالم المغترب. وعلى ذلك، فالتاريخ الكلى
للاغتراب ولقهر الاغتراب، هو فى حقيقة الأمر تاريخ إنتاج الفكر المجرد أو الفكر
النظرى المنطقى. ومن ثم كان تناول هيجل للعديد من الموضوعات كالموضوعات
التجريبية مثل الدين والدولة باعتبارها مجرد ظواهر عقلية باعتبار أن العقل هو
وحده الذى يشكل الماهية الحقيقية للإنسان⁽¹⁾. من هنا تبين لماركس أن النسق
الشمولى عند هيجل قد تجاهل كلية ذلك الطابع الخاص للواقع التجريبى، بأن
فرض عليه شباكه وأرغمه أن يصبح مجرد جزء من الضرورة الأولية المنطقية، ومن ثم
تمثلت محاولات ماركس المبكرة فى ميدان الفلسفة فى أن يعيد للواقع التجريبى
شرعيته، مع عدم التخلّى عن المنهج الجدلى فى نفس الوقت. والحق أن ما كان
موضع اعتراض ماركس الأساسى تجاه هيجل لم يكن نزوعه ناحية إدراك الواقع فى
كليته، وإنما موقفه من هذا الإدراك، باعتباره إدراكا نظريا منطقيا فحسب، فلكى
ندرك الواقع فى ذاته، رأى ماركس ضرورة أن تصبح الفلسفة تجريبية وتتخذ نقطة
انطلاقها من الواقع التجريبى وحده. وعن طريق فويرباخ Feuerbach تعلم ماركس

⁽¹⁾ Merx, K, Early writings translated and edited by T. B. Bottomore.
PP. 200-201.

ان مجموعة الحقائق التجريبية للمعرفة الإنسانية مصدرها الإنسان في بيئته العينية^(٢). لكنه على العكس من فويرباخ. لم يقصر هذه البيئة على العالم الفيزيائي وحده، بل جعلها تتضمن العلاقات الاجتماعية الأساسية للفاعل بين البشر، كما تتضمن أيضا، وبشكل أكثر أهمية، العلاقات الجدلية بين الإنسان والطبيعة، وبالحفاظ على التقابل الجدلي بين الإنسان والطبيعة. تجنبت الفلسفة الماركسية أن تسقط في نطاق التفسير الحتمي للطبيعة الإنسانية. وعلى الرغم من ذلك، فالطابع الجدلي لعلاقة الإنسان مع الطبيعة لا يشكل مبدأ أوليا نظريا سابقا على العلاقة العينية ذاتها، بل إن الجدل يكشف تجريبا في العلاقة الواقعية، وعلى هذا النحو، فهو يمثل علاقة واقعية وليس علاقة تصورية نظرية. أو بعبارة أخرى إنه لا يشكل فكرة أو تصورا أصبح واقعا. والعلاقة الجدلية كواقعة مطلقة لا تتطلب أساسا تصوريا، كما لا يمكن أن ترد إلى مبدأ دوحد كالتطور الذاتى للروح^(١).

ولما كان الجدل عند ماركس يمثل واقعة أساسية فربما تبادر إلى الأذهان إمكانية تناوله فلسفيا باعتباره مجرد استقراء من الملاحظات التجريبية، وليس مبدأ أوليا للتفسير، ومثل هذه النظرية كفيفة بالقضاء على الجدل ذاته، ذلك أنه لما كان الإنسان باعتباره موجودا حرا واعيا يقابل الطبيعة جدليا، أمكن القول إن الطبيعة مثلما تؤثر على الوعي، يؤثر الوعي على الطبيعة. ومتى أصبح المبدأ الجدلي مجرد ملاحظة تجريبية خالصة للواقع، كان معنى هذا رد إحدى حدود الجدل، وهو الوعي إلى مجرد ظاهرة ثانوية للحد الثانى وهو الطبيعة، وبذلك يفقد الجدل روح المقاومة، فتتجمد فعاليته وبالتالي يتلاشى وجوده. وهو ما أشار إليه ماركس عندما

(٢) ibid pp. 197-198.

(١) Dupre, L., The Philosophical Foundations of Marxism. Pp 213-214.

رفض مادية فويرباخ لتجاهلها الفعل المتبادل بين الإنسان والطبيعة. وعلى ذلك ، فالمبدأ الجدلي عند ماركس ليس مجرد وصف تجريبي لعلاقة الإنسان بالعالم، بل إنه يتسم بطابع تصوري، إلا أن هذه الخاصية لا توجد سابقة أو منعزلة عن الواقع، بل إنها تمثل المظهر التصوري للواقع ذاته، وبالإضافة إلى ذلك، فإننا نصل إليها عن طريق التحليل التجريبي وحده.

ويمكن القول أن الطابع التصوري العقلي للمبدأ الجدلي هو الذي يجعل منه مبدأ ضروريا وهو ما يفتقر إليه دائما الوصف التجريبي الخالص، فالدراسة التجريبية للواقع يمكن أن تمدنا بفرض أو نظرية عن الجدل، لكنها لا يمكن أن تجعل من الجدل مبدأ ضروريا لا غنى عنه، وعلاوة على ذلك، فالتفسير الافتراضي للجدل يمكن أن يدلنا على وجود مبدأ عقلي في التاريخ، ومتى وصلنا إلى هذه النقطة، توقف الجدل عن أن يكون مبدأ تجريبيا خالصا. إن العقل يمكنه أن يدرس الوقائع بطريقة تجريبية خالصة، لكنه متى اكتشف عقلانيته في هذه الوقائع، فإنه يتولى زمام الأمور، ويصبح مبدأ أوليا a Priori⁽¹⁾.

ومع تقبل ماركس للمبدأ الجدلي باعتباره واقعا وتصوريا معا، فإنه يكون بذلك وعلى نحو ما، قد ظل مخلصا لفرضية هيغل الأساسية القائلة بأن كل ما هو عقلي واقعي، وأن كل ما هو واقعي عقلي، أي أنه اختلف عن هيغل في رفضه وجود مبدأ مطلق يوحد بين الأطراف المتناقضة للجدل، فليس ثمة حاجة لمبدأ روحاني لتوحيد الطرفين المتقابلين، الوعي والطبيعة المادية، باعتبار أن طبيعة كل منهما تتضمن الآخر، كما تتضمن العلاقة المتبادلة بينهما. فالإنسان، كما أبان ماركس في المخطوطات، يمثل طبيعة منذ البداية، وعلى العكس من فويرباخ، أكد ماركس

⁽¹⁾ ibid. p. 215.

أن الطبيعة اكتسبت طابعا إنسانيا فى عين اللحظة التى ظهر فيها الإنسان فى العالم، فأصبحت جزءا من الإنسان، وارتبطت ارتباطا حيويا بنموه وتطوره.

وهكذا يتضح أن المبدأ الموحد للأطراف الجدلية عند ماركس لم يعد يتجاوز هذه الحدود نفسها، فالإنسان يمثل الوعى والطبيعة المادية معا، ومن خلاله يتوحد الوعى مع الطبيعة. ومن ثم يحل النشاط الإنسانى أو (البراكسيس Praxis) محل التجلى الذاتى للروح المطلق عند هيجل، وعلى هذا النحو تجاوز ماركس ذلك الانقسام الحاد بين المثالية والمادية، فلم يستطع تقبل الفلسفات المادية التى حفل بها القرن الثامن عشر، والتى كان أهم ما يميزها تأكيدها على الطبيعة المادية لكل من الموضوع Object والذات Subject وبالتالي النظر إلى نوعية العلاقة القائمة بينهما باعتبارها مجرد علاقة عرضية لا أثر فيها لفعالية الذات الإنسانية، وهو ما رفضه ماركس، مؤكدا أن الطبيعة المادية للموضوع تفترض بدورها فعالية ذاتية، ومن جهة أخرى كشف ماركس عن قصور النزعة المثالية فى نظرتها إلى العلاقة بين الذات والموضوع، فهى وإن اتخذت نقطة انطلاقها من الفعالية الإنسانية، إلا أنها أنكرت مظاهرها الموضوعية المادية، من هنا رأى ماركس أن كل إحساس أو إدراك هو فى حقيقته ثمرة التفاعل بين الذات والموضوع، وبالتالي فليس ثمة مجال لأية نظرية معرفية تكتفى بتأمل موضوع تأملا سلبيا ليس إلا. فالمعرفة الحقة هى وليدة الفعل أو النشاط، فليس هناك فكر منعزل أو منفصل عن البراكسيس⁽¹⁾.

والحق أن مفهوم البراكسيس يحتل موقعا مركزيا فى فلسفة ماركس، فهو يقدم لنا نقطة الانطلاق فى إدراك كل من النشاط الإنسانى وطبيعة المعرفة ذاتها⁽²⁾.

⁽¹⁾ ibid. 215.

⁽²⁾ Ajanasyev V. Marxist Philosophy pp. 156-160.

والفلسفة الماركسية فى نهاية المطاف ليست إلا فلسفة تشكيل العالم، أو بعبارة أخرى، إنها فلسفة البراكسيس الإنسانى، ومن هنا كان نقد ماركس لمادية فويرباخ، بافتراضها توحيد الوعى مع الطبيعة فى انسجام فيزيائى منذ البداية، بدلا من تأكيدها على صراع ونضال الإنسان مع الطبيعة، فالنزعة الإنسانية عند فويرباخ، كما يرى هنرى لوفيفر Henri Lefevbre اعتمدت بالدرجة الأولى على أسطورة الطبيعة الخالصة Pure Nature، فالطبيعة والموضوع معصيان منذ الأزل فى توافق غامض مع الإنسان، والفيلسوف وحده هو القادر على فض أسرارهِ⁽³⁾.

والحق أن فويرباخ لم يستطع إدراك دور البراكسيس الإنسانى فى ضوء أبعاده الثلاثية التى اتضحت فى الفلسفة الماركسية على النحو التالى:

(أ) البراكسيس كنشاط إنتاجى As productive activity

يحول الطبيعة والإنسان معا، وهنا نجد فويرباخ يتجاهل دور العمل الإنسانى الإنتاجى فى الحياة الاجتماعية فى ضوء نظريته إلى الممارسة practice باعتبارها مجرد نشاط استهلاكى يستهدف تلبية المطالب الطبيعية المباشرة للوجود.

(ب) البراكسيس كنشاط ثورى As the revolutionary activity

يستهدف تغيير العلاقات الاجتماعية، وهنا نلاحظ أن الاغتراب الإنسانى عند فويرباخ يتحقق على مستوى الوعى فحسب، كما أن وسائل قهر الاغتراب يتم البحث عنها بواسطة الوعى، بمعنى أن النشاط النظرى the theortical activity وليس النشاط العملى Practical action هو

⁽³⁾ Dupre, L., The Philosophical foundations of Marxism. P. 216.

النشاط الوحيد المعترف به عند فويرباخ، وهو ما يفسر فشله في تجاوز النظرية إلى التطبيق أو النشاط الثوري.

(ج) البراكسيس كممارسة اجتماعية باعتباره أساس الإدراك As the basis of understanding. ، وهنا يمكن ملاحظة أن تفسير فويرباخ المحدود للبراكسيس كنشاط أخلاقي لم يمكنه من إدراك الطابع المعرفي له، وألحق أن نظرية المعرفة عند فويرباخ، وإن كانت قد أكدت دور الإحساس Sensation، إلا أنها لم تسقط في أسر النزعة التجريبية الساذجة أو النزعة الحسية الخالصة، وذلك يرجع إلى تناولها للحواس كنقطة بدء، نصل منها عن طريق العقل، إلى المعرفة العلمية. لكن فويرباخ، في تأكيده على فعالية الحواس والعقل، وفي إشارته إلى موضوع تأمل الذات. تجاهل كلية النشاط العلمي الإنساني، ومن هنا كان اعتراض كل من ماركس وأنجلز على رؤيته للعالم باعتباره مجرد شيء معطى بصورة مباشرة منذ الأزل، ثابت إلى الأبد، ضاربا بذلك عرض الحائط دور الإنتاج الصناعي وحالة المجتمع والعلوم الطبيعية الخالصة في تغيير صورة العالم، وإذا كان فويرباخ في كتابه فلسفة المستقبل قد ذهب إلى القول بأنه متى راودتنا الشكوك بصحة النظرية، أمكن لنا أن نجد الحل في التطبيق، فإن تقديره للتطبيق لا يعنى النظر إليه باعتباره نشاطا إنسانيا ماديا يغير العالم، وإنما كل ما يعنيه في هذا السياق هو أن الطابع العملي لمعيار الحقيقة يكتشف في العلاقات الإنسانية فحسب، فالاتفاق

بين البشر هو العنصر الأول فى الإدراك وما أبعد ذلك عن النظر الى

البراكسيس الإنسانى كنشاط إنتاجى مادى^(١).

وهكذا بدت مادية فويرباخ فى منزلة أدنى من مثالية هيغل من زاوية

واحدة، وهى أن مثالية هيغل انطلقت أساسا من ضرب من ضروب النشاط الإنسانى.

محاولة تطويره وتعميقه على نطاق أوسع.

فالموجود البشرى عند هيغل ليس معطى بيولوجيا منذ البداية إنه يحقق

نفسه فى التاريخ، فى حياته الاجتماعية، أو بعبارة أخرى، أنه يخلق نفسه خلقا زمانيا

وعلى هذا النحو أكد هيغل قيمة البراكسيس، أو النشاط أو العقل فى

تحقيق وعى الإنسان بنفسه، والحق أن فلسفة هيغل، على الرغم من طابعها المثالى

الا أنها تنطوى على أول دراسة متعمقة فى البراكسيس الإنسانى باعتباره نشاط

تحويليا ينتج أشياء مادية، ومن هنا كان تميزه عن الفلاسفة المثاليين السابقين عليه

امثال كانط وفيخته.

فعند كانط، نجده يقصر مفهوم العمل على مظهر خاص من نشاط الوعى ألا

وهو النشاط الخلقى بالدرجة الأولى، وهو ما يتكشف خلال عالم الحرية وحده، وإذا

كان كانط قد وسع من نظرتة إلى النشاط العملى، فجعله يشمل الفن أيضا، فإنه

يلاحظ أن الفن عنده ينبثق أساسا بواسطة الوعى فحسب. فلا محل هنا للجهد

العملى والممارسة والتطبيق، وفى هذا الصدد، أقام كانط تفرقة جوهرية بين الفن

Art وبين الصنعة أو الحرفة Craft باعتبارها فى مستوى أدنى من الفن فهى لا تشكل

غاية فى ذاتها بقدر ما تشكل وسيلة لتحقيق الربح أو الفائدة.

^(١) Vazquez, Adolfo Sanchez. The Philosophy of praxis pp. 86-87.

أما بالنسبة لفيخته، فإنه منح الفعل معنى أخلاقيا، أو بعبارة أخرى، منح نظرتة الأخلاقية طابعا علميا، وفي ضوء هذا التفسير، اكتسبت الأنا The Ego مظهرا ميتافيزيقيا باعتبار أنها لا تتحقق أخلاقيا إلا عن طريق خلق العالم الموضوعي The objective world أو اللا أنا The non ego، وهو العالم الذى تعتمد فى وجودها عليه⁽¹⁾.

وهكذا تجاوز هيجل كل من كانط وفيخته، إذ للمرة الأولى يتحقق تكامل العمل الإنسانى مع تصور النشاط العملى، ولا شك أن معرفته بالاقتصاد الانجليزى الذى يعد أرقى ما وصل إليه علم الاقتصاد فى زمنه، كان لها أكبر الأثر على نظرتة هذه. وعلى الرغم من تجاوزه مفهوم العمل كمقولة اقتصادية خالصة عند آدم سميث وغيره من أقطاب الفكر الاقتصادى الكلاسيكى، وفى ضوء تصوره العام للنشاط العملى باعتباره نشاطا روحيا فى المقام الأول. فإنه لا ينبغي التقليل من شأن تأثيره بالاقتصاد الانجليزى فى إدراكه لطبيعة العمل، وهو ما أشار إليه جورج لوكاش G. Luckacs قائلا من بين فلاسفة ألمانيا الكبار ((اتسم هيجل بأكمل إدراك وأعماقه عن طبيعة الثورة الفرنسية والمرحلة النابوليونية، وكان أيضا الوحيد فى عصره الذى كرس جهده لدراسة الثورة الصناعية فى انجلترا، كما كان الوحيد الذى ربط بين مشكلات الاقتصاد الانجليزى وبين مشكلات الفلسفة والجدل⁽²⁾.

⁽¹⁾ ibid. 45.

والحق أن البراكسيس الهيجلى سواء كان عملا إنسانيا (فى الفينومولوجيا) أو فكرة عملية (فى المنطق) لا يخرج عن كونه مجرد مرحلة فى عملية الوعى الذاتى للمطلق. وعلى ذلك، فالبراكسيس الهيجلى، هو بالدرجة الأولى براكسيس نظرى، يجد أساسه الصحيح، وطبيعته الحققة فى الحركة النظرية للمطلق، وعلى الرغم من ذلك، فقد استطاع هيجل أن يكشف لنا سواء فى الفينومولوجيا أو فى المنطق عن بعض المظاهر الهامة للبراكسيس الإنسانى، وإن أوضحها فى صورة مثالية مجردة. وحتى يمكن الوصول إلى براكسيس إنسانى مادى صحيح، كان من الضرورى تعديل البراكسيس النظرى المجرد للمطلق فى ضوء وسيلتين مرتبطتين ببعضهما البعض:

١- إسناد البراكسيس إلى الذات الإنسانية الواقعية بدلا من المطلق، وبذلك يحل المستوى الإنسانى محل المطلق.

٢- إحلال المفهوم الواقعى العينى الفعلى للبراكسيس محل مفهومه النظرى الروحى عند هيجل، وإذا كان فويرباخ قد قام بالخطوة الأولى، فإن ماركس كان له فضل القيام بالخطوة الثانية من خلال احتوائه لكل من جدلية هيجل ونزعة فويرباخ الإنسانية^(١).

من هذا المنطلق لم يعد البراكسيس عند ماركس مجرد مبدأ للوعى أو الشعور كما كان الحال عند هيجل، بل أصبح فى المحل الأول، وحدة مؤتلفة من الطبيعة والوعى معا سابقة على التأمل. وهى إن كانت تفسر عن طريق الفكر، إلا أنها لا تبدأ منه. وباعتبارها وحدة حية من الطبيعة والوعى، أمكن القول بأن النشاط الإنسانى يخلق كلا من الحرية الواقعية والواقع الحر معا. فالجدل الفلسفى The philosophical dialectic هو التحليل الواعى للصراع المبدئى السابق على التأمل،

^(١) ibid. p. 61-66.

والذى يربط الوعي بالطبيعة بصورة يستحيل بمقتضاها اعتبار أى منهما سابق على الآخر، وعلى هذا النحو، لا يمكن اعتباره مجرد ضرب من ضروب التفسير التجريبية، كما لا يمكن اعتباره مبدأ مثاليا خالصا. ونتيجة لذلك، يظل المبدأ الجدلى صالحا للتفسير طالما احتفظ بعلاقته الحية مع النشاط الإنسانى، وفى اللحظة التى يستقل فيها عن البراكسيس الإنسانى، فإنه يصبح مجرد نظرية تأملية خالصة، وينحل إما إلى مبدأ مثالى يفرض على الواقع مخططا تصوريا سابقا على الوجود، وإما إلى دوخماطيقية مادية عاجزة عن تبرير وجودها، ومن ثم فإن الإشكالية الحاسمة للنظرية الجدلية بدت على النحو التالى: كيف يمكن أن يصبح مبدأ الفعل نظرية فلسفية مع تجنب هذين الوقفين معا، أو بعبارة أخرى، كيف يمكن الحفاظ على تلك العلاقة المتوترة بين النظرية والتطبيق، وهى علاقة ذات شقين، يتمثل شقها الأول فى ضرورة تأكيد الفعالية الإنسانية فى مواجهة الطبيعة، بدلا من الخضوع المطلق لها، أو التسليم الملزم بها مما يستتبع ضرورة تدخل الفعل الإنسانى فى تشكيل الطبيعة وإعادة صياغتها.

ويتمثل شقها الثانى فى التمرد على الجمود النظرى العقائدى الذى يعوق الفعل الحر عن الانطلاق ويحول بينه وبين الاتصال بمتطلبات الواقع المتغير، فى ضوء صيغة نظرية مقدسة لا تحتمل التغيير أو التبديل كلما جد جديد. والحق أننا متى نظرنا إلى الماركسية باعتبارها فلسفة البراكسيس الإنسانى، كنا أمام معضلة كبرى أو إشكالية عميقة، فالفلسفة فى معناها الشائع لدينا تعنى النظرة الكلية الشاملة، تعنى التنظير، وإدخال البراكسيس ضمن مذهبية فلسفية محددة، حتى ولو كانت مذهبية فى البراكسيس مما يعنى تجميده وتموضعه وتحوله إلى مبدأ نظرى مجرد يخضع له الواقع الحى فى حركته وتطوره، وبذلك تستحيل حياة الواقع إلى فناء، وحركته إلى جمود. وهو ما تعارضه الماركسية أشد المعارضة.

وفى كتاب سارتر (نقد العقل الجدلى) أبان عن تخلى الماركسيين الجدد عن المقولة الأساسية للمادية الجدلية، فقد فصلوا النظرية عن البراكسيس، وبدلاً من اكتشاف الجدل فى قلب البراكسيس، أخضعوا نظرتهم الجدلية إلى مبدأ البراكسيس ومن ثم تحول تفسيرهم للتاريخ إلى مذهب صرامة، وتحولت نظرتهم فى الفعل إلى ممارسة إرهابية تعمل على تصفية كل معارض لمبادئهم. وهكذا سقطت الماركسية فى براثن المادية التقليدية الشائعة. فعندما يفسر جدل التاريخ باعتباره مجرد واقعة تجريبية ضمن وقائع أخرى، تطبع تأثيرها على العقل بشكل مماثل لتأثير الألوان على شبكية العين، فإن مثل هذا التفسير لا يضع فى حسابه أن هناك من يتجاهل مثل هذا الإدعاء، ومثل هذه النظرة الحتمية للطبيعة الجدلية للتاريخ، وأكثر من هذا الإدعاء، فإن مثل هذا لتفسير يعجز عن البرهنة على ضرورة وشمولية المبدأ الجدلى فى التفسير ومن ثم فإن موقف ماركس كان أكثر عمقا من الماركسيين الجدد، فهو لم يفصل النظرية عن التطبيق، ولم يضعف الجدل إلى مجرد مبدأ تجريبى خالص. فلقد تجنب كل تناقض يمكن أن ينشأ من تطبيق الجدل بشكل مثالى مع تبريره تبريراً مادياً فى نفس الوقت.

ولما كان المبدأ الأساسى للمادية التاريخية عند كارل ماركس يتمثل فى الجدل المركب للبراكسيس الإنسانى الذى تعبر عنه قوى الإنتاج فى خلقها علاقات اجتماعية تخلق بدورها قوى إنتاجية جديدة، فإن مثل هذه الأبنية الاجتماعية والاقتصادية يمكن تحليلها بطريقة تجريبية خالصة، باعتدائنا أن الدراسة الوضعية للوقائع يمكنها توضيح العلاقات العينية بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والمجتمع. وبالتالى يمكن عن طريق التحليل الوضعى العلمى للواقع المادى الوصول إلى بعض النتائج العامة، ولما كانت هذه النتائج وليدة المنهج التجريبى، فإنه لا يمكنها بطبيعة الحال أن تدعى بأكثر مما يمكن أن يدعيه القانون الاستقرائى للنظرية العملية. ولعل أبرز نتيجة عامة يمكن تحديدها هى وجود علاقة جدلية بين

الطبيعة والإنسان باعتباره وجودا واعيا. ولما كان المنهج هو الذى قدم لنا مثل هذه النتيجة تجريبيا فى المقام الأول، فإن النتيجة نفسها ليست تجريبية خالصة، بل إنها تتعدى التجربة. والحق يقال إنه إذا كان الوعى يقابل الطبيعة جدليا، فإنه ينبغى أن يقابلها منذ البداية، وبالتالي فإنه ينبغى أن يتسم بأصالة خاصة، وطابعا أوليا محددا. فالجدل الصحيح يتطلب وجود وعى حر وفعال وتأثرى. ومثل هذه الصفات الأولية تجعل من المبدأ الجدلى أكثر من كونه مجرد استنتاج تجريبى، باعتبار أن هذا المبدأ هو على وجه الدقة بمثابة صياغة لمشاركة الأولى فى علاقة الوعى مع الطبيعة واعتبار المبدأ الجدلى مجرد واقعة تجريبية مماثلة لما تقدمه العلوم الوضعية، معناه خضوعه لمبدأ الحتمية الفيزيائية، وهكذا يرد التاريخ إلى مجرد امتداد للقوانين الآلية للطبيعة، فيتحول إلى تاريخ طبيعى، وهو ما ليس بالتاريخ على الإطلاق، طالما أن الطبيعة نفسها ليس لها تاريخ بمعزل عن الفعالية الإنسانية، ولما كان الطابع الأولى للمبدأ الجدلى للبراكسيس الإنسانى يؤكد ثقتنا بشمولية وعمومية تطبيقه، فإنه لا يعطينا الحق فى تطبيقه بدون تمييز على ظاهرة جديدة. فالطابع الأولى للمبدأ الجدلى يتمثل فى قيامه بصياغة البنية الأساسية الكامنة وراء المعرفة والتاريخ ككل، والمتمثلة فى البراكسيس الإنسانى، لكنه من ناحية أخرى لا يمكنه أن يدعى قدرته على تقديم مخطط تصورى لشرح أى موقف تاريخى سابق على التحليل التجريبى للمعطيات الاجتماعية والاقتصادية الفعلية، وفرض الجدل على التاريخ بدلا من اكتشافه فى قلب التاريخ ذاته من خلال التحليل الدقيق لمعطياته يعنى فصل المبدأ الجدلى عن البراكسيس الفعلى، ومن ثم تحوله إلى مبدأ نظرى مجرد مناقض لذاته، طالما أن هذا المبدأ نفسه يرفض تحديد قيمة تصورية مستقلة عن علاقة الإنسان الفعلية مع الطبيعة، وتطبيق المبدأ بطريقة تصورية نظرية مجردة يؤدى إلى تعميم غامض يفشل معه فى توضيح الطابع الخاص للأحداث والوقائع الفعلية. وبذلك

تتحول المادية التاريخية إلى أيديولوجية، تفتقر حتى إلى الاتساق الداخلي
للأيديولوجيا المثالية^(١).

وهنا قد يتساءل البعض عن المسئول الأول عن مثل هذا التطور الغريب
في الفكر الماركسي نفسه، ولا شك أن السبب المباشر وراء هذا التخبط إنما يعود
إلى الخلط بين البراكسيس الإنساني والطبيعة المادية الحتمية. في الأيديولوجية
الألمانية حيث كتب ماركس يقول ((إن تصورنا للتاريخ يعتمد على قدرتنا على
تطوير المجرى الواقعي للإنتاج، وانطلاقاً من الإنتاج المادي البسيط للحياة، كما
يعتمد على إدراكنا شكل العلاقة الإنسانية المرتبطة بهذا النمط من الإنتاج،
والمولدة عنه (يعني المجتمع المدني في مراحله المتنوعة) باعتباره أساس التاريخ
برمته... وكذلك أساس تفسير جميع المنتجات النظرية وأشكال الوعي من دين
وفلسفة إلخ.)) ومثل هذا التفسير للتاريخ لا حاجة لنا به، مثله في ذلك مثل التصور
المثالي، أي البحث عن مقولة نظرية في كل مرحلة، بل إنه يبقى باستمرار على
أرض التاريخ الواقعية، وهو لا يفسر الممارسة انطلاقاً من الفكرة، بل يفسر تكوين
الأفكار عن طريق الممارسة المادية)).

وهذا يعني أنه لا توجد تصورات مستقلة عن علاقة الإنسان الفعلية مع
الطبيعة. وقد استنتج الماركسيون المعاصرون من ذلك أن البراكسيس لا يتضمن في
ذاته أي عنصر تصوري. وهو استنتاج لا يمكن قبوله على أساس كتابات ماركس
نفسه، فالماركسية المعاصرة استبدلت فعالية الطبيعة بفعالية الجدل، وبذلك حل
جدل الطبيعة عند أنجلز محل جدل الوعي والطبيعة. وفي مثل هذا السياق الجديد.
لم يعد هناك أي مجال للجدل بمعناه الصحيح، بل إن كل ما في الأمر هو مجرد
طبيعة متجانسة، يشكل الوعي مجرد جزء منها، والحق أن ما كان في ذهن ماركس
عندما حدد نظريته هو براكسيس جدلي يستحيل بمقتضاه رد الوعي إلى مجال

^(١) Dupre. L.. The Philosophical Foundations of Marxism. Pp.218-219.

الطبيعة. ومع ذلك، ففي ضوء التحليل النهائي للماركسية، يبدو ماركس نفسه باعتباره يتحمل المسؤولية الكبرى في مثل هذه التناقضات التي وقعت فيها المادية الجدلية^(١)، على الرغم من أنه لم يضح بالبعد التصوري الفكري للبراكسيس ذاته في ضوء مجرى الحياة المادية. ومن ثم أصبح تحدى الإنسان للطبيعة عرضه للخطر، حقيقة أن ماركس أكد أنه إذا كان الإنسان يتغير بتغيير الظروف والأوضاع، فإنه يغير أيضاً تلك الظروف والأوضاع، إلا أنه عندما حصر نطاق البراكسيس في إنجاز المطالب المادية وحدها، جعل من المستحيل تقديم أى معنى لمثل هذا التحديد الفعال، وهو إذا كان على العكس من فويرباخ، قد أكد ضرورة التمييز بين الإنسان باعتباره موجوداً واعياً وبين الطبيعة باعتبارها كياناً موضوعياً، إلا أنه طالما جرد الوعى من كل معنى مستقل، فإنه بذلك يكون قد عجز عن أن يجعل مثل هذا التمييز مؤثراً. لقد انتقد ماركس الأيديولوجية الألمانية لأنها اعتبرت التاريخ، وهو عملية النشاط الإنسانى الواعى بمعزل عن الإنتاج الواقعى للحياة، واستنتج من ذلك انقطاع الصلة بين علاقة الإنسان بالطبيعة وبين مجال التاريخ، وبالتالي نشأ تناقض مفتعل بين الطبيعة والتاريخ، مما يعنى ضمناً أن علاقة الإنسان بالطبيعة لا تستلزم مثل هذا التناقض الصريح، فالتناقض الناشئ ما هو إلا نتيجة للأيديولوجيا فحسب، فإذا كان ماركس يعنى بحق أن الطبيعة والتاريخ لا ينبغى أن يستقلا أحدهما عن الآخر استقلالا تاماً، فإن نقده يمكن تبريره في هذه الحالة، لكنه في صفحات عديدة أخرى، يبدو مقتنعاً بأن أى فصل بين التاريخ والطبيعة هو في حقيقة أمره فصل تعسفى لا مبرر له.

والحق أن وصفه للبراكسيس الإنسانى باعتباره عملية إنتاج مادية جعل من المستحيل عليه. أن يميز بصورة ملائمة بين الطبيعة والتاريخ، على الرغم من أن فلسفته تستدعى مثل هذا التمييز، فإذا كان النشاط الإنسانى يتجه ناحية إشباع

^(١) ibid. pp. 219 – 220.

المطالب المادية وحدها، فما الذى يدفع الإنسان إلى تجاوز المرحلة الاولى من التاريخ عند ماركس، وهى مرحلة تلبية الاحتياجات الطبيعية المباشرة، إلى المرحلة الثانية وهى خلق وإشباع المطالب الصناعية؟ كيف يمكن للإنسان الاقتصادى Home economic المستغرق كلية فى مجرى الحياة المادية، أن يتجاوز علاقته المباشرة مع الطبيعة ويبدع قيما ثقافية ليس لها تأثيرها المباشر على مطالبه الفيزيائية؟ والحق أن الإنسان يحقق هذا بالفعل. وهو يصبح أكثر إنسانية كلما ابتعد عن كل التحديدات الفيزيائية الخالصة، وبطبيعة الحال فإن التقدم الثقافى الإنسانى يتم خلال علاقة جدلية مع الطبيعة، فالإنسان لا يمكن أن يكون مخلوقا روحيا خالصا، بل إن كل إنجازاته تمتد بجذورها فى الطبيعة. فلا شك أن البراكسيس الإنسانى، فى أسمى مظاهره، يظل على علاقة جدلية مع الطبيعة، ومع ذلك فإن جدل الإنسان مع الطبيعة، يتوقف ويتجمد متى أصبح البراكسيس الإنسانى ليس شيئا آخر إلا مجرد استجابة بسيطة للمطالب الفيزيائية وحدها، ذلك أن مثل هذه الاستجابة لا تتضمن مقابلة جدلية مع الطبيعة، بل إنها تصبح مجرد جزء من الطبيعة ذاتها، وعلى هذا النحو تماثل هذه النوعية من النشاط، مجال علم النفس عند بافلوف Pavlov، وما يسمى بالفعل المنعكس الشرطى، ومن ثم يكون من الأفضل اعتبارها نشاطا سابقا على المرحلة الإنسانية⁽¹⁾.

والحق أن الإنسان أبعد من أن يكون مجرد موجود طبيعى، بل إنه يتجاوز الطبيعة، فهو يغير الطبيعة ويحولها ويفرض عليها وعيه، كما يفرض عليها العديد من الابنية الصناعية. وبمطابقة ماركس المطالب الإنسانية بالاحتياجات الفيزيائية وحدها يكون بذلك قد طرح أهم تناقض مع الطبيعة اعتمد عليه فى تحديد نظريته إلى الإنسان باعتباره موجودا واعيا متعاليا إلى حد ما على الطبيعة. فإذا كان الإنسان كموجود واع يقابل الطبيعة، فإن عليه أن يقابلها منذ البداية، وإلا لافتقد الجدل

⁽¹⁾ ibid. pp. 163-164.

مبرره، وتفسير ذلك أنه على الرغم من الاحتياجات الفيزيائية للإنسان، فإنه لا يشبعها بصورة فيزيائية خالصة. حقا إن الطبيعة تخلق مطالب شتى للمأوى والغذاء والملبس وهى أيضا تقدم الوسائل الكفيلة بإشباعها، إلا أن الإنسان يعيد خلق هذه الاحتياجات وإنجازها على هيئة أنشطة ثقافية، فهو يبنى القلاع والمعابد ويجعل من ملبسه رمزا لجنسه، ومعبرا عن شخصيته، ودلالة على تنوع المناسبات الاجتماعية، كما يتخذ من الطعام والشراب وسيلة للتعبير عن احتفالاته السارة أو لإعلان حداد على ظروفه الحزينة. وهكذا يخرج الطعام عن كونه مجرد أداة استهلاكية بيولوجية مباشرة ليصبح معبرا عن غايات وأهداف ثقافية أسمى تتجاوز المطالب الفيزيائية الطبيعية المباشرة، والحق أن الإنسان يفعل ذلك منذ البداية فهو فى إشباعه مطالبه الفيزيائية المباشرة يخلق ويشبع مطالب صناعية. وعلى هذا النحو لا يتحدد إنتاجه كلية بالظروف المادية وحدها، وهذا لا يعنى بطبيعة الحال أن يستقل إنتاجه عن هذه الظروف كلية. بل كل ما يعنيه أنه يبدع دائما فى حوار مع الطبيعة، إلا أن ابداعه يأتى كتجاوز وتعال على الطبيعة ذاتها. ومن ثم فإن أهم ما يفتقر إليه ماركس، هو ذلك التحليل الدقيق المتأنى للمبدأ الأساسى للمادية التاريخية، ألا وهو البراكسيس الإنسانى. حقا إن فلسفة ماركس هى أساسا فلسفة برجماتية، بمعنى أنها نظرية فى الفعل، والبراكسيس الإنسانية عندما يمثل الواقعة المطلقة التى تبرر نفسها بنفسها ولا تحتاج إلى تبرير إضافى إلا أن مثل هذه البرجماتية كان يمكن أن تكون أكثر فعالية لو أمكن شرح البراكسيس إلى درجة عالية عندما طابق بينه وبين المطالب المادية المباشرة، وإن ساعدت نزعة الإنسانية فى الحد من بعض النتائج التى لزمت عن مقدمته، وعلاوة على ذلك، فقد تجاوز رفاقه الشيوعيين عندما أكد استقلال النشاط الثقافى، وفى صفحات عديدة من أعماله كشف عن نزعة إنسانية عميقة كل العمق، ومع ذلك فإنه كلما صاغ أفكاره فى نظرية محكمة عن المادية الجدلية كلما سقطت فلسفته تدريجيا فى أغلال نزعة اقتصادية سطحية. ولا شك أن

المفهوم الماركسي البسيط للبراكسيس الإنساني هو المسئول بالدرجة الأولى عن اقترابه من النزعة المادية التقليدية، والتي سبق لماركس أن أعلن معارضته لها. ومما يؤكد ذلك طرحه للنشاط النظرى من مجال البراكسيس فالنشاط النظرى Theoretical activity حيثما كان علما أيديولوجيا، لا يعد صورة من صور البراكسيس، على الرغم من أنه ثمرة الجهد والعمل والممارسة، وتفسير ذلك أنه إذا كان النشاط النظرى يشكل ويصوغ مجموعة إدراكاتنا وتمثلاتنا ومفاهيمنا وتصوراتنا ويخلق منها منتجات فى شكل فروض ونظريات وقوانين، فإن مثل هذه المنتجات لا تستطيع بذاتها أن تغير الواقع. فالبراكسيس النظرى Theoretical Praxis يخلو من المظهر المادى الموضوعى، واعتبار النظرية صورة أو شكل من أشكال البراكسيس يتضمن تناقضا صريحا، ذلك أن أهم ما يميز النشاط النظرى، وهو النشاط الذى ينتهى بنا إلى معارف ونتائج فلسفية أو علمية، هو تلك الطبيعة الخاصة لموضوعه وأدواته والنتائج المنبثقة منه. فمادته أو موضوعه يتمثل فى تلك الإحساسات والإدراكات، أو بعبارة أخرى، تلك الموضوعات النفسية التى تتسم بالطابع الذاتى كما يتمثل فى تلك التصورات والمفاهيم والنظريات والتمثيلات والفروض التى تتسم بوجودها النظرى التصورى. ولا شك أن الهدف الأساسى للنشاط النظرى إنما يتمثل فى تشكيل مادة التجربة ومعطياتها على مستوى التحقق الفعلى Actuality، وهو ما يتحقق عن طريق اكتشاف نظريات تفسير الواقع وتحل محله كمعادل موضوعى له. بالإضافة إلى قيامها بصياغة صورة مماثلة لشكل المستقبل وإمكانيات تطوره والنشاط النظرى بذلك يقدم الركيزة المعرفية الأساسية لمحاولة تغيير العالم، باعتباره أنه يستبق التحول وإن كان بصورة نظرية تصورية لا تمس الواقع العينى المادى فى ذاته، وهو الواقع الذى يظل بكرا محتفظا بكيئونه برغم النتائج التى يمكن أن ينتهى إليها النشاط النظرى. وآية ذلك أنه إذا كان النشاط يحول الفرض إلى نظرية أو يدخل النظرية ضمن نظريات أخرى أرقى وأكثر تطورا، إلا أن مثل هذه التحولات التصورية إذا كانت

تشكل مجموعة تغييرات فى أفكارنا عن العالم، فإنها لا تغير العالم نفسه، فالأفكار بمفردها لا يمكنها أن تتعدى بنية ونسق العالم القديم. لكنها يمكنها أن تتعدى فحسب أفكارنا عن العالم القديم. وحتى تصبح جملة هذه الأفكار مؤثرة وقوى فعالة فى التعبير فإنها تحتاج إلى فعالية البشر المادية، بمعنى أنها تحتاج إلى البراكسيس الثورى الذى يغير الواقع المادى العينى بواسطتها.

والعمليات المطلوبة لإبداع نتائج ومعارف نظرية هى عمليات عقلية فى المحل الأول كالتجريد والتعميم والاستدلال والتأليف والتنبؤ، وعلى الرغم من أنها تتطلب أساسا فيزيقيا. كوظيفة الجهاز العصبى العليا، إلا أن مثل هذه العمليات تظل مع ذلك ذاتية خالصة أو نفسية بحتة، مهما كانت النتائج الموضوعية التى تتمخض عنها، وبالإضافة إلى ذلك فإن فكرة البراكسيس النظرى تتعارض كلية مع نقد ماركس لفويرباخ، فقد انتقد فويرباخ لتصوره علاقة الذات بالموضوع أو علاقة الإنسان بالطبيعة على أساس كونها علاقة تأملية خالصة أو نظرية مجردة وهو ما يشكل الخطأ الأكبر للفلسفة الفويرباخية، وهكذا أقام ماركس تعارضا حادا بين العلاقات النظرية التأملية والعلاقات العملية الإجرائية، والفلسفة كنظرية غير مرتبطة بالتطبيق والممارسة، وعلى هذا النحو لا يمكن أن تعد صورة من صور البراكسيس، بل إنها تتعارض كلية معه.

وفى كتاب ماركس مقدمة للاقتصاد السياسى، نجده يقيم تميزا حادا بين الفكر العينى Concrete thought والواقع العينى Concrete reality. فالنشاط النظرى المعرفى، أو نتاج المعرفة، يتم ويتحقق على مستوى الفكر فحسب. وبمقتضاه يتولد الموضوع الواقعى العينى فى صورة فكرة أو تصور، ومثل هذا النشاط لا يحقق شيئا فى رأى ماركس. بمعنى أنه لا يغير الواقع بصورة مباشرة، فالنشاط العقلى والتحقيق فى صورة منتجات عقلية. لا يغير المادة موضوعيا فى صورة جديدة ولا يمكن أن يدوم مستقلا عن فعالية الذات الإنسانية.

وبالتالى لا يمكن أن تتضمنه بنية النشاط العملى الذى يعد وحده
البراكسيس الإنسانى الصحيح، وحيث أن النشاط النظرى فى ذاته لا يشكل العالم
بالمعنى الواقعى فإنه مع ذلك يمكنه أن يصوغ أفكارنا عن العالم. وهكذا يبدو من
غير المشروع عند ماركس وجود مصطلح البراكسيس النظرى.

وعلى هذا النحو، فإنه إذا كانت الفلسفة تشكل مفهومنا عن العالم
والمجتمع والإنسان، فإنها لا تستطيع أن تشكل العالم بأى معنى مباشر أو غير مباشر.
وهنا قد يثار التساؤل التالى، هل يمكن أن يكون هذا صحيحا بالنسبة لتلك الفلسفات
التي تتصور العالم كموضوع للتفسير بقدر ما هو موضوع للتغيير؟ لقد قسم ماركس
الفلسفة إلى قسمين من وجهة النظر التاريخية، مدارس تقنع نفسها بمحاولة تفسير
الوجود وتصل ذروتها فى فلسفة هيجل، ومدارس أخرى تستهدف بالدرجة الأولى
تغيير العالم من خلال العلاقة الواعية مع البراكسيس الثورى، وهنا تتبدى الفلسفة
باعتبارها أداة ثورية أو مرشدا للتحويل الثورى للعالم الإنسانى عن طريق الإنسان
نفسه. وفى ضوء هذه القسمة، هل يمكن اعتبار الصورة الأخيرة من صور الفلسفة
بمثابة صورة متميزة من صور البراكسيس يمكن أن نطلق عليها مصطلح البراكسيس
النظرى؟^(١)

الحق أن مثل هذه النظرة يمكن أن تدرج فى زمرتها العديد من الفلسفات
التي ترى نفسها وثيقة الصلة بحركة الواقع، وبالتالي يمكنها أن تدعى توحيدها مع
مفهوم البراكسيس النظرى، وهكذا يمكن تبين مدى قصور تفرقة ماركس بين
الفلسفات المحافظة والفلسفات الثورية، من خلال تفسيره القاطع للبراكسيس
الإنسانى باعتباره نشاطا ماديا موضوعيا فى المحل الأول، وهو ما يستبعد منذ البداية
إمكانية قيام براكسيس نظرى أو فلسفى فى ضوء ما يمكن أن يترتب على الفلسفة من
أصداء فى الواقع، على أساس أن كل المذاهب الفلسفية حتى ما كان منها مثاليا

يمكن أن يكون لها تأثيرها المباشر أو غير المباشر على الواقع وبالتالي على وظيفتها الاجتماعية.

ومن هنا قد يثار التساؤل التالي. أى الفلسفات يمكن أن تكون معبرة بحق عن مفهوم البراكسيس الماركسى؟ وما هو النشاط الفلسفى الوحيد الذى يرتبط بمفهوم البراكسيس الإنسانى ويدعى لنفسه الحق فى النظر إليه كأداة فى تغيير نظرية الواقع؟

من الواضح أننا فى ضوء الفهم المحدود للبراكسيس الماركسى، لن نجد غير الماركسية - كما يدعى الماركسيون - قادرة وحدها على أن تحقق التطابق بينها وبين البراكسيس الإنسانى الأصيل. حقا إن الفلسفة لا يمكنها بصورة مباشرة أن تتوحد مع مفهوم البراكسيس حيثما كانت فهى تكتفى بالتفسير أو تستهدف التغيير، لكن الفلسفة الماركسية، من حيث كونها تفسيرا علميا للعالم، تشكل استجابة مباشرة للاحتياجات الإنسانية العملية عن ناحية، وتعبر عن الممارسات العملية والطموحات الإنسانية وموجهة للبراكسيس الثورى من ناحية أخرى، فتكون بذلك قد ارتبطت كل الارتباط بالمعنى الأصيل لمفهوم البراكسيس، وهذا معناه، أن الوظيفة الاجتماعية للفلسفة يمكنها أن تكون عملية الطابع فى حالة واحدة فقط، وهى متى تخلت عن كل نزعة يوتوبية خيالية ورفضت كل طابع أيديولوجى يحول بينها وبين أن تكون علما للواقع، أو يحول بينها وبين تقديم التفسير العلمى الصحيح لحركة الواقع.

والحق أن أهم ما يميز الماركسية - فى نظر أتباعها - عن غيرها من المذاهب الفلسفية التى أشار إليها ماركس، ويميزها أيضا عن بقية المذاهب الاشتراكية، إنما يتمثل فى طبيعتها العلمية الخاصة وتصورها للفلسفة كوظيفة

¹¹ Vazquez A.S. The Philosophy of Praxis pp. 162 - 163.

للبراكسيس، أو كأداة في خدمة التحول الثوري للعالم. وعلى هذا النحو يمكن النظر إلى البراكسيس الثوري باعتباره نهاية النظرية^(١).

ويمكن أن يتضح موقف ماركس من العلاقة بين الفلسفة والبراكسيس على نحو أوضح متى قارنا موقفه بمواقف سابقه فقد حدد ماركس موقفه الفلسفي من خلال رفضه لتصورين كان لهما السيادة في عصره. أطلق على أحدهما الجناح السياسي العلمي، وعلى الآخر الجناح السياسي النظري، وكان كلاهما تعبيرا نظريا عن الليبرالية الألمانية في مجتمعه، وقد تبلور الجناح الأول بين حركة ألمانيا الشابة كحركة ليبرالية رومانتكية ازدهرت في الفترة من ١٨٢١ - ١٨٢٥ واتجهت إلى مقاومة الرومانتيكية المحافظة والدولة البروسية، وتمثل التيار الثاني في اليسار الهيجلي. وكانت نقطة الخلاف الأساسية بين التيارين تكمن في موقف كل منهما من الفلسفة. فقد اتجه أتباع الجناح السياسي العملي إلى تركيز انتباههم على ضرورة تغيير الواقع بصورة مباشرة، متجاهلين كل التجاهل دور الفلسفة. ومن هذا المنطلق وجد ماركس نفسه متفقا معهم إلى حد ما، فقد وضعوا كل ثقتهم وراء الممارسة. وضربوا بالنظرية عرض الحائط.

أما بالنسبة لأصحاب الاتجاه الثاني المتمثل في الجناح السياسي النظري، فقد أنكروا الممارسة باسم الفلسفة، أو اعتقدوا أن النظرية هي البراكسيس بعينه، وبهذا استحوذت النظرية على كل اهتمامهم. أما الممارسة فلم يجدوا فيها ما يستحق الاهتمام. فقد رفضوا التخلي عن الفلسفة من منطلق اعتقادهم بإمكانية تشريبها بالطابع العملي وإمكانية تحقيقها وتواجدها كفلسفة. وراى ماركس أن الفلسفة لا يمكن أن تخرج عن ذاتها وتتخطى حدودها وتحقق فعليا وتستمر مع ذلك نظرا عقليا مجردا.

^(١) ibid. pp. 163 - 166.

وفى كلا الموقفين. لاحظ ماركس وجود فصل حاد بين الفلسفة والعالم،
ففى الحالة الأولى ساد الاعتقاد بإمكانية تغيير العالم بدون الفلسفة، وفى الحالة
الثانية اتجهت الفلسفة إلى محاولة تغيير العالم الذى ظل كما هو، لأن الفلسفة لم
تكن مكتملة أو متممة للواقع و سواء كان الموقف رفضا للفلسفة أو قبولاً لها، فإن
البراكسيس الذى يربط الفلسفة بالواقع، يبدو غائباً^(١).

من هذا المنطلق، رأى ماركس أنه من خلال البراكسيس وحده، يمكن أن
تتحقق الفلسفة وتصبح عملية، وتنتفى بذلك طبيعتها النظرية الخاصة، بينما يتشرب
الواقع بالفلسفة، وعلى هذا النحو، فالانتقال من الفلسفة إلى الواقع يستلزم وسيطاً ألا
وهو البراكسيس الثورى، فالنظرية بذاتها عديمة التأثير والفعالية، ولا يمكنها أن تحل
محل الفعل، لكنها يمكنها أن تصبح قوة مؤثرة فعالة، أو بعبارة أخرى، يمكن أن
تتحول إلى قوة مادية، متى وضعت موضع التنفيذ، وامتزجت بالفعل وامتدت
بجذورها فى الضمير الإنسانى.

وعلى الرغم من إمكانية تحول الفلسفة إلى قوة مؤثرة، فإنه لا يمكن اعتبار
النشاط الفلسفى، ولا حتى فلسفة البراكسيس كنظرية فى النشاط الإنسانى العملى فى
علاقته بالطبيعة والبشر، بمثابة براكسيس أصيل. ذلك أن كون فلسفة البراكسيس
تشكل فى ذاتها صورة من صور النشاط العملى، يبدو إلى حد كبير تصوراً مثالياً
متنافراً غير قابل للامتزاج مع المفهوم الأصيل للبراكسيس، كما يتضمن عودة
للمواقف الفلسفية المماثلة لموقف الهيجليين الصغار ممن انتقدتهم ماركس
وتجاوزهم بفلسفته فالنشاط الفلسفى أيا كان منفصلاً عن الممارسة أو مرتبطاً بها، مجرد
تفسير أو دعوة للتغيير. نصيراً للبرجوازية أو مبشراً بالبروليتايا، هو فى نهاية المطاف
نشاط نظرى عقلى، أما بالنسبة للبراكسيس فهو فى المقام الأول نشاط مادى يغير
الواقع ويرتبط بأهداف محددة. ومن ثم فإن أى نشاط آخر غيره هو مجرد نشاط

^(١) ibid. pp. 98 – 99.

نظري لا يتجاوز نطاق الروح الخالصة، وهذا لا يعنى أن البراكسيس مقطوع الصلة بالنظر كلية، بل يمكن القول بأنه يؤدي إلى إنتاج نظريات ونتائج معرفية^(١). أو بعبارة أخرى، يمكن القول أن الممارسة العملية تشكل أساس النظرية، فالمعرفة العلمية كالفلسفة - كما ذهب أنجلز - عندما تتجاهل كلية تأثير أنشطة البشر على أفكارهم. وتنظر إلى كل من الطبيعة والفكر بمعزل عن الآخر، فإنها بذلك تتجاهل مقولة هامة مؤداها أن الطبيعة تتغير بواسطة الإنسان، وأن الطبيعة بمفردها لا تشكل الأساس المباشر والجوهرى للفكر الإنسانى. وكلما نجح البشر فى تغيير الطبيعة كلما زادت إدراكاتهم. فالمعرفة العلمية تتقدم على نحو متكافئ مع تغيير العالم الطبيعى، على أساس أن العلاقة العلمية التى يقيمها الإنسان مع العالم من خلال الإنتاج المادى توجد مطالب جديدة وتعمق آفاق المشكلات التى يجب مواجهتها والحلول التى يجب اكتشافها.

وهكذا يتضح لنا مسئولية ماركس المباشرة فى استحالة قيام براكسيس جدلى صحيح بين الإنسان والطبيعة، ذلك أنه إذا كان العنصر التصورى (الوعى) من البراكسيس الإنسانى مجرد إعلاء لمجرى الحياة المادية، كان معنى ذلك، أن البراكسيس يتخذ موقعه خلال مجرى الطبيعة المادى فحسب. وبالتالي لا تصبح الماركسية جدلية بقدر ما تصبح علمية، فالتاريخ يخلق بواسطة الوقائع الوضعية للطبيعة، وليس عن طريق الاستجابة الحرة لتحدى الطبيعة، ومن هنا يبدو الخطأ الذى وقع فيه سارتر عندما ألقى اللوم على الماركسيين المعاصرين وحدهم، متجاهلاً مسئولية ماركس المباشرة. كما أوضح ميرلوبونتي فى كتابه مغامرات الجدل، فإن مثل هذا النوع من الاشتراكية تهدده أخطار الحتمية الفيزيائية، بل إن سارتر نفسه الذى استثنى ماركس من الانحياز للنزعة الحتمية، تملكته الحيرة ازاء النظرة الروسية لكتاب رأس المال، والتى أبان ماركس عن موافقته لها فى الطبعة

^(١) ibid. pp. 172.

الثانية من الكتاب. فقد تناول ماركس الحركة الاجتماعية كانبثاق للتاريخ الطبيعي، محكومة بقوانين ليست مستقلة عن الإرادة الإنسانية فحسب، بل هي أيضا محددة لهذه الإرادة كما هي محددة للوعي والتفكير، منتهايا بذلك إلى أن الفكرة ليست شيئا آخر إلا مجرد انعكاس للعالم المادى بواسطة العقل الإنسانى، وترجمة له فى أشكال الفكر المختلفة.

وهكذا يبدو أن الخطأ الأكبر الذى وقع فيه ماركس لم يكن نتيجة تقديره لأهمية الشروط الاجتماعية والاقتصادية لعصره، بقدر ما يكمن فى افتراضه خضوع التاريخ كلية لعوامل اقتصادية خالصة. ومثل هذا الافتراض يطرح أية إمكانية للتدخل الحر من قبل الإرادة الإنسانية للتأثير على مجرد هذه الظروف نفسها. وهو ما يؤكد مرة أخرى تأثير نظريته للبراكسيس الإنسانى كنشاط اقتصادى اجتماعى على رؤيته ككل، ولا شك أنه لو كان قد وسع نظريته للبراكسيس لأمكن له أن يكتشف أبعادا إنسانية أخرى وثيقة الصلة بالبراكسيس.

حقا إن النشاط الإنسانى فى أسمى مظاهره يتضمن بعدا اجتماعيا اقتصاديا. إلا أن النشاط الإنسانى فى أسمى مظاهره يتجاوز ذلك البعد وحده، وهو ما يصدق حتى على الموضوعات التى قد نعتبرها اقتصادية خالصة، فالصفقة التجارية على سبيل المثال، لها مظاهر وأبعاد أخرى خلاف مظهرها الاقتصادى وحده، كالتحدى الذى تثيره فى النفس الإنسانية، والروابط الاجتماعية التى توجد لها، أو حتى الإشباع الإنسانى الذى تحققه كإشباع شىء مجز اقتصاديا، والحق أن ماركس نفسه كان على وعى وتفهم لمثل هذه المظاهر. وفى المخطوطات تمكن من تطوير أفكاره إلى درجة عالية من الرقى، وخاصة فى تفسيره للطابع الخلاق للعمل المنفذ تحت شروط اجتماعية واقتصادية صحيحة، لكنه رغم ذلك، فشل فى أن يدمج أفكاره فى وصفه للبراكسيس الإنسانى.

لقد أدرك ماركس أن القوانين الاقتصادية ليست مطلقة، وإنما هي مشروطة بالبنية الاجتماعية للنظام الرأسمالي، وبالتالي فإنها تختفى بزوال الرأسمالية، ومع إنكار ماركس للطابع المطلق للقوانين الاقتصادية إلا أنه لم يتساءل أبداً عن مدى حتمية التطورات الاقتصادية والاجتماعية، بل لقد رأى أن مثل هذه التطورات إذا كان من الممكن دحضها فما ذلك إلا عن طريق ضرورة أخرى، وهي بزوغ الثورة البروليتارية، التي تنفجر متى حتمتها الأوضاع الاجتماعية والظروف الاقتصادية، أو بعبارة أخرى متى أصبحت لا بديل عنها⁽¹⁾.

وهكذا استبعد إمكانية طرح بدائل أخرى قبل تآزم الموقف وانفجار الثورة. وهو ما يشهده العالم اليوم في اتجاه العديد من دوله إلى البحث عن بدائل جديدة وطرح صيغ جديدة للعلاقات بين الرأسماليين والطبقة العاملة. ولعل هذا ما نبه العديد من المفكرين المعاصرين ومن أبرزهم هربرت ماركيوز في العديد من مؤلفاته ودراساته، فلم تعد الطبقة العاملة في العديد من المجتمعات تشكل قوة الرفض والتمرد على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المتردية، بل لقد نجحت الرأسمالية في استقطابها وتحويلها إلى طبقة استهلاكية لما تنتجه. فالطبقة العاملة وجدت نفسها مندمجة بالنظام الاقتصادي، ومن ثم فقدت فعاليتها كعنصر ثوري⁽²⁾.

والحق أن تفسير ماركس الاقتصادي المحدود للبراكسيس الإنساني لم يترك تأثيره على نزعتة الجدلية فحسب، بل ترك تأثيره أيضاً على فلسفته ككل، وبصفة خاصة على مفهومه للطبقة الاجتماعية. حيث اتجه إلى تحديدها في ضوء الموقع الذي تشغله الجماعة أو الفئة في العلاقات الاجتماعية. ومثل هذه النظرة ليست موضع اتفاق علماء الاجتماع اليوم.

⁽¹⁾ Dupre, L. The Philosophical Foundations of Marxism. Pp. 223-225.

⁽²⁾ Robert. W. Marks. The Meaning of Marcuse. P. 38.

ومن ثم، فإنه بمطابقة ماركس العلاقات الطبقيّة بالعلاقات الاقتصاديّة يكون بذلك قد حدّد مفهوم الطبقة من خلال الصراع والتنافس الاقتصادي وحده، وبالتالي اعتمدت نزعتة الثوريّة على ضرورة الصراع الطبقي وحتمية قيام الثورة البروليتاريّة كنتيجة مباشرة لنزعتة الاقتصاديّة الخالصة.

جانب آخر من جوانب الفلسفة الماركسيّة تأثر أيضا بذلك المفهوم المحدود عن البراكسيس وهو يتعلّق بالبعد الاجتماعي للإنسان.

فعلى الرغم من الطابع الاجتماعي للفلسفة الماركسيّة، إلا أنها بنظرتها للإنسان في ضوء احتياجاته الفيزيائية في المقام الأول، تكون بذلك قد ردت الطابع الاجتماعي لمبدأ المشاركة والتعاون بين البشر إلى مجال تلبية وإشباع الاحتياجات الفردية. وفي الأيديولوجية الألمانية نلاحظ تأكيد ماركس على الارتباط المادي بين البشر، وهو الارتباط الذي تحدده احتياجاتهم ووسائلهم في الإنتاج.

ومع أهمية التعاون الاقتصادي بين البشر لاستمرارية الحياة ودفع عجلة التقدم، إلا أنه يمكن ملاحظة أن الإنسان في تعاونه مع غيره إنما يستهدف تحقيق أغراضه وأهدافه الفردية التي يعجز عن تحقيقها بمفرده. ومعنى ذلك أن الغير لا يعدو أن يكون مجرد وسيلة تساعد على تحقيق أهدافه. والحق أن ماركس كان على وعى بهذه المفارقة التي ينطوي عليها التعاون بين البشر. وفي مناقشته تقسيم العمل في المخطوطات اعتبر هذه الصورة الاجتماعية بمثابة صورة من صور الفردية. ومن هنا كان عليه من أجل أن يجعل التعاون الإنساني اجتماعيا حقا، أن يتجه إلى شرح البراكسيس الأصيل في ضوء الاحتياجات الاجتماعية مثلها مثل الاحتياجات الفردية، ولم يكن من الممكن أن يتحقق ذلك من خلال أساس فيزيائي خالص. ويتضح هذا القصور في الفلسفة الاجتماعية عند ماركس متى اتجهنا إلى موقفه من فلسفة الدولة عند هيجل. فهنا نجده يعلن رفضه لفكرة الدولة الحديثة لفصلها المجال الاجتماعي عن حياة الإنسان الواقعية. بمعنى حياته في المجتمع الاقتصادي.

وهكذا افترض ماركس أن المجال الاجتماعي يعود بالدرجة الأولى إلى المجال الاقتصادي وحده، وبذلك توحد فهمه للمجتمع ككل بالبعد الاقتصادي وحده. ومن هذا المنطلق اقترب إلى حد كبير من نظرية الحق الطبيعي التي سادت القرن الثامن عشر، والتي مؤداها أن الإنسان بطبيعته مخلوق فردي. وهو يحيا في المجتمع لتعويض أوجه قصوره، وهي النظرية التي سبق أن قال بها العديد من الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو. ولقد نبذ ماركس بطبيعة الحال هذه النظرية، وفي مناقشته للعلاقات الاجتماعية الإنسانية تناول المجتمع كواقعة أولية، لكن نزعتة الاقتصادية حالت بينه وبين أن يدمج نظريته هذه في نظرة كلية عن الإنسان تستوعب كل أبعاده التي تتعدى البعد الاقتصادي⁽¹⁾.

فإذا ما أضفنا إلى ذلك نظرية ماركس في الاغتراب، أمكن لنا أن نتعرف إلى أي حد كان لمفهومه عن الفعل الدور الحاسم في تحديد هذه النظرية. وهكذا تغلغلت نظرة ماركس إلى الفعل في العديد من مواقفه حتى أصبح من المستحيل دراسة الفلسفة الماركسية بدون تحديد معنى البراكسيس. وإذا كان ماركس قد أورد مفهوم (العقائدية)، باعتباره لا ينطبق على أوهام الأفراد فقط إنما ينطبق أيضا على أوهام طبقات اجتماعية بكاملها، وهو ما يتضح في اتجاه البشر إلى إقامة نظريات منظمة تظهر مصالحهم الطبقية بمظهر الرضا والقبول، وتخفي الحقائق الجوهرية للنضال الطبقي الاقتصادي وراء عبارات رنانة ذات معان مجردة تدعى الحياد، فإنه من ناحية أخرى - كما لاحظ مانهايم - لم يسر شوطا كافيا. فرغم أن ماركس قال إن التفكير كله إنما يقرر اجتماعيا، فقد ظل يرى بأنه قد يكون ثمة نوع من التفكير لا هو بالمتحيز ولا بالعائدي - ذلك هو تفكيره هو نفسه، وهكذا وضع الحد الفاصل بصورة تحكمية، لفكرة العقائدية يمكن بدورها أن تنطبق

⁽¹⁾ Dupre, L. The Philosophical Foundations of Marxism. Pp. 226-227.

على جميع الآراء الاجتماعية دون استثناء. وما كان في يوم ما سلاحا فكريا لحزب ما
يصبح طريقة للبحث العلمي في التاريخ الاجتماعي والفكرى^(١).

^(١) Mannheim, K. Ideology. And Utopia. P. 69.

٢- الفعل عند البرجماتية

إذا كانت الماركسية كتيار فلسفى قد اشتقت من اسم صاحبها ومؤسسها كارل ماركس، فإن البرجماتية، على العكس من ذلك، لم تشتق من اسم فيلسوف، وإنما اشتقت من كلمة يونانية قديمة وهى ((برجماتوس Pragmatos)) ومعناها الفعل أو العمل، وهكذا أصبحت البرجماتية تعنى الفلسفة العملية.

ولسنا هنا فى مجال عرض الاصول العامة للفلسفة البرجماتية تفصيلا أو دراسة الجذور التاريخية لها بدءا من الفلسفة اليونانية ومرورا بالفلسفة الوسيطة وانتهاء بالفلسفة الحديثة، وإنما حسبنا أن نتعرف على بعض الأبعاد بدلالة الفعل عند البرجماتيين.

وإذا كانت البرجماتية Pragmatism تدين بالفضل الأكبر إلى مؤسسها تشارلز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) كما يدعى وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) فإن بيرس نفسه سرعان ما تنصل من البرجماتية التى نسبها إليه. مفضلا أن يطلق على فلسفته اسم البرجماتوية Pragmaticism، لتوضيح الفارق بين اتجاهه الفلسفى وتفسير وليم جيمس لهذا الاتجاه.

والحق أن تأثير بيرس فى الفترة التى عاشها كان ضئيلا للغاية ولم يقدر لكتابات أن تتخذ موقعها من الفلسفة الأمريكية إلا من خلال اهتمام كلا من وليم جيمس وجون ديوى بالكشف عن جوانب الأصالة والجدة فيها. وبعد رحيله أصدرت جامعة هارفارد مخطوطاته وطبعتها فى ستة أجزاء فى الفترة من ١٩٣١ - ١٩٣٥ تحت عنوان Collected papers of C.S. Peirce، كما نشر موريس كوهين M. Cohen بمقدمة كتبها جون ديوى، مجموعة من كتابات بيرس تحت عنوان الصدفة والحب والمنطق C. Love. and Logic فى عام ١٩٢٣.

وفى عام ١٩٤٠ أصدر بوشلر J. Buchler بعض كتابات بيرس تحت عنوان فلسفة بيرس The philosophy of Peirce ويعد كتاب مور Edward Moore الذى صدر

في عام ١٩٦١ عن البرجماتية الأميركية American Pragmatism من أهم الدراسات التي تناولت الأسس العامة لفلسفة بيرس بالدراسة والتحليل. كما قدم ألفرد أير Ar. Ayer في عام ١٩٦٨ جراسة مستفيضة عن أصول البرجماتية The origins of prgmatism تضمنت كتابين: الأول عن بيرس والثاني عن وليم جيمس.. ويمكننا أن نضيف إلى هذه الدراسات دراسة جالي W B-Gallie عن بيرس والفلسفة البرجماتية Peirace and prognatism والتي صدرت في عام ١٩٥٢.

والحق أن الاهتمام بفلسفة بيرس يتخذ دلالاته من خلال النزاع الذي دار في الفلسفة المعاصرة بين أنصار الوضعية المنطقية من ناحية، ومؤيدي الميتافيزيقا من ناحية أخرى، وهنا يمكن أن نلاحظ مشاركة بيرس للوضعية المنطقية في العديد من المواقف، ولعل ذلك قد نبع من نظرة بيرس إلى البرجماتية كنظرية منطقية لا تشكل مذهباً فلسفياً بقدر ما تشكل جزءاً من دراسة الرموز والعلامات. وإن أشارت البرجماتوية، وهو المصطلح الجديد الذي أطلقه عليها إلى تيار فلسفي يعتمد على المبدأ الأساسي للبرجماتية pragmatic Maxism، وهو المبدأ الذي صاغه موضحاً دلالاته ومعناه في حل المشكلات الفلسفية، وهو ما أوضحه بيرس عندما صرح أن ما تبقى للفلسفة لا يعدو أن يكون مجرد سلسلة من المشكلات يمكن بحثها عن طريق تطبيق مناهج الملاحظة التي تستخدمها العلوم الوضعية، ومن ثم تبدو البرجماتوية كفرع من النزعات الوضعية، وإن كانت تتميز عنها في احتفاظها بالطابع الفلسفي الخالص، وفي تقبلها للجانب الأكبر من معتقداتنا الغريزية، وفي تأكيدها على صحة الواقعية المدرسية. وبدلاً من السخرية من الميتافيزيقا، شأنها شأن التيارات الوضعية الأخرى، فإنها تحاول أن تستخلص منها ماهية essence بكل ما في الكلمة من معنى، لتلقي الضوء على مجالات الفزياء والكوزمولوجيا، كما أنها تعمل على أن تجعل المضامين الأخلاقية أكثر واقعية.

ومن هنا كان اعتقاد بيرس بإمكانية أن تصبح البرجماتية بمثابة الفلسفة السائدة في القرن العشرين.

وعلى ذلك فإن تأكيد بيرس على أهمية المنهج العلمي في المعرفة لم يمنعه من تقدير الميتافيزيقا، ولعل هذا يفسر لنا تنازل كارناب للبرجماتية واهتمامه بها لا كفلسفة وإنما كنظرية منطقية، وهو في إشارته إلى كل من لويس Lewis وبيرس، نجده يتناولهما باعتبارهما من علماء المنطق⁽¹⁾. ولعل الدوافع وراء إهتمام كارناب بالبرجماتية هو نفس الدافع وراء إهتمام ألفريد أير بها، فهو أيضا قد تناول بيرس باعتباره واحدا من علماء المنطق من خلال إهتمامه بتحليل كل عمليات الفكر وبحث الأسس اللازمة لتحديد حقيقته ومعناه بدلا من دراسة النظرية الصورية للتفكير الاستدلالي الصحيح. وإذا كان بقية أقطاب البرجماتية أمثال وليم جيمس وجون ديوى، وشيلر قد اتخذوا موقف العداء من المنطق في مظهره الصوري الخالص، فإن بيرس قد نظر إلى المنطق باعتباره مجرد فرع من فروع العلوم الرياضية، وكان واحدا من دعاة تطويره. وفي دراسته لأنسقة اللغة كان نصيرا وداعيا لتطوير نظرية الرموز، كما خصص جزءا كبيرا من عمله لدراسة المنطق الرمزي، وانتهى إلى كشف هامة. وإلى يرجع الفضل في تحديد منطق جديد للعلاقات، وتطوير تكرار الحدوث في الاحتمال Frequency theory of probability كما كانت له إنجازاته في مجال البحث العلمي، وسبق بوبر في نظريته عن المنهج العلمي⁽²⁾.

وإذا كان أير قد أفاض في عرض إنجازات بيرس في مجال المنطق. فإنه من ناحية أخرى لم يغفل الجانب الميتافيزيقي من تفكيره، فعلى حد قوله كانت له ميتافيزيقاه الخاصة، والتي اعتمدت على معرفة عميقة وشاملة بتاريخ الفلسفة، ومن

⁽¹⁾ C. Morris, pragmatism and Logical empiricism, In: The philosophy of Rudolf Carnap edited by P.A. Schilpp. Pp. 90-91

⁽²⁾ Ayer, A.J. The Origins of pragmatism. Pp. 4-5.

هنا فإن أصالة عمله وتعدد أبعاده حال دون تصنيفه في صنف محدد من الفلاسفة. وإن كان في رأيه أقرب إلى النزعة التجريبية منه إلى أى نزعة أخرى.

وكان أكثر الفلاسفة الذين أثاروا إعجاب بيرس كل من أرسطو وذنسكوتس وكانط وهيغل. فقد تأثر بالنزعة الواقعية عند أرسطو، كما تأثر بالواقعية المدرسية عند سكوتس. واتفق مع كانط في تحديده للمعرفة بمجال التجربة الممكنة، وعلى الرغم من عدم اتفاقه مع هيغل في منطقته الجيدلى إلا أنه احترام نظرتيه في طبيعة الظاهرة، كما شاركه فيما يمكن أن يطلق عليه تاريخية النظرة، وهى سمة عامة تتميز بها البرجماتية سواء عند بيرس أو جيمس أو ديوى، فالطابع الدينامى للبرجماتية كما يرى أير هو الذى يميزها عن غيرها من التيارات الفلسفية السكونية من أمثال فلسفات أفلاطون وديكارت^(١).

وإذا كان بيرس قد تبنى ميتافيزيقا خاصة به، أطلق عليها اسم (الواقعية الميتافيزيقية Mytaphsical Realim) فإنها فى حقيقة الأمر أقرب إلى (الواقعية المدرسية Schoolastic Realism) عند دنزسكوتس Duns Scotus منها إلى أى مذهب آخر.

والحق أن الواقعية الميتافيزيقية أو الواقعية المدرسية عند بيرس ليست إلا تطويرا وإعادة بحث لمشكلة طبيعية الكليات، وهى المشكلة التى سبق للفلاسفة المدرسين فى العصور الوسطى أن تناولوها. ويعلق رسل على اهتمام بيرس بتناول هذه المشكلة فيقول أعتقد أن بيرس كان محقا فى تناوله لمشكلة النزاع بين النزعتين الاسمية والواقعية باعتبارها من المشكلات التى لم يتحدد فيها رأى قط، وباعتبارها لازالت محتفظة بأهميتها الحالية كما كانت فى كل وقت^(٢).

(١) ibid. pp. 5-6.

(٢) .In the foreward to James Feibleman, An Introduction to peirces philosophy p. xv

وحتى يمكن تفهم موقف بيرس من هذه المشكلة، يبدو من الضروري التعرف على طبيعة هذه المشكلة، وما قدمته الفلسفة المدرسية من رأى بشأنها. ويمكن صياغة مشكلة الكليات على النحو التالي، إلى أى حد يمكن الزعم بتطابق التصورات العقلية مع الأشياء التى تمثلها والموجودة خارج العقل؟ ذلك أننا إذا افترضنا أن تصورات العقل لا تتطابق مع أى شىء يوجد خارجيا، كان معنى ذلك أنها مجرد اختلاق للخيال الإنسانى وقد يبدو من الممكن افتراض وجود كيانات أفلاطونية، وعندئذ نكون أمام فلسفة واقعية، ولا تكمن واقعيتها فى القول بوجود كيانات أفلاطونية واقعية، رغم أن ذلك قد يبدو صحيحا، بل تكمن بالدرجة الأولى فى الاعتقاد بواقعية الكليات الموجودة فى العقل، أو بعبارة أخرى بتطابقها مع الأشياء الموجودة فى الواقع الخارجى كما يصرح بيرس.

وفى ضوء هذه المشكلة يمكن ملاحظة أربع إجابات خلال متعاقب مختلف العصور على النحو التالى:

الإجابة الأولى: ويمكن تسميتها بالواقعية المتطرفة *extreme realism* أو النزعة الأفلاطونية *platonism*، وطبقا لهذا الرأى توجد تصورات كلية خارج العالم الفيزيائى، وتتطابق أفكار العقل معها، وهى تتكشف فى خلال الموضوعات الخارجية الواقعية، ومن ثم توجد تصورات من خلال وخارج العقل، وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه التصورات العقلية تشكل تصورات واقعية موجودة وجودا خارجيا.

الإجابة الثانية: وهى تمثل رأى أصحاب النزعة الاسمية، ويذهب دعايتها إلى ضرورة تماثل الشىء مع فكرتنا عنه، فإذا كان الشىء جزئيا محددا، كان معنى ذلك أن الفكرة المطابقة له ينبغى أن تكون جزئية أيضا. وعلى هذا النحو لا توجد أفكار كلية، لأنه لا توجد أشياء كلية، وما نعتبره بمثابة تصورات أو أفكار كلية لا يشكل سوى مجرد أسماء أو أثرثرة حديث فحسب، وبناء على ذلك فالتصورات الكلية ليست

واقعية أو موجودة وجودا خارجيا، فليس لها وجود داخل أو خارج العقل، إنها مجرد أخيلة فحسب.

الإجابة الثالثة: وهي تتوسط الموقفين السابقين، ويمكن تسميتها بالنزعة التصورية Conceptualism، وطبقا لرأى أصحاب هذه النزعة يمكن القول أن العقل يمر بخبرات خاصة، لكنه عن طريق عملية المقارنة التي يجريها بين هذه التصورات، فإنه يصل إلى تصورات عامة ومثل هذه التصورات العقلية ما هي إلا تأليفات أو مركبات من الخبرات الخاصة ومن ثم توجد كيانات كلية خلال العقل، لكنها لا توجد قط بدونه، كما أنها ليست واقعية^(١).

الإجابة الرابعة: ويمكن أن نطلق عليها اسم الواقعية المعتدلة Moderate realism، وتتبدى هذه الرؤية على وجه الخصوص عند أرسطو وابن سينا وألبرت الكبير وتوما الإكويني ودنر سكوتس. وطبقا لرأى الواقعية المعتدلة يمكن أن نتبين أن المعرفة كلها تنحل إلى تصورات، فإذا كانت مثل هذه التصورات تتطابق مع شيء موجود في الواقع، أمكن اعتبارها واقعية، وبالتالي تصبح المعرفة الإنسانية لها أساس واقعي. أما إذا لم تكن تتطابق مع أي شيء في الواقع، أصبح من المستحيل تأكيد واقعيته، وبدت المعرفة الإنسانية مجرد اختلاق للخيال فحسب.

والحق أن الواقعية المعتدلة رفضت كافة الحلول التي افترضت لحل مشكلة الكليات، فقد رفضت رأى الواقعية المتطرفة. واتفقت مع أرسطو في اعتراضه على النزعة الأفلاطونية، كما رفضت رأى النزعة الإسمية بما يمكن أن يؤدي إليه من استحالة قيام المعرفة العلمية. باعتبار أن العلم والمعرفة بشكل عام هو نتيجة للتصورات أو الصيغ العامة. وبالتالي فإن تبني رأيا يعني أن العلم لا علاقة له بالواقع وأنه ثمرة الخيال فحسب.

^(١) Mocre, E. C. American pragmatism pp. 26-27.

انظر أيضا: Collected. Papers of e.s. peirce. Volume 1. Pp.3-6.

ولم يذهب أصحاب النزعة العقلية إلى القول بعدم وجود تصورات عامة لدى الإنسان كالأسماء، إلا أنهم أنكروا التطابق بين التصورات العقلية وبين أى شىء فى الواقع الخارجى، ففى العقل الإنسانى توجد تصورات عامة، وفى العالم الخارجى لا وجود إلا للأشياء الخاصة. وعلى هذا النحو تبدو التصورات العامة بمثابة أخيلة فحسب.

رفضت الواقعية المعتدلة كل المواقف السابقة، ورأت أن كل موضوع خارجى يمتلك طبيعة أساسية أو ماهية، إلا أن هذه الماهية ليست خاصة بل هى محايدة، وهى لا يمكن أن توجد فى مجال مستقل منفصل بذاته كلية، لكنها ليست فى ذاتها كلية أو خاصة على أى نحو.

وبذلك يمكن أن يكتسب التصور الكلى فى ضوء الواقعية المعتدلة بعدا واقعيا، أو يتطابق مع شىء يوجد بالفعل فى العالم الخارجى^(١).

وبعد أن انتهينا من تناول مشكلة الكليات على النحو السابق، لنا أن نتساءل ما هى علاقة بيرس بهذه المشكلة؟ وكيف أمكن أن تصبح مشكلة الكليات بعدا أساسيا فى نزعته البرجماتية، أو بعبارة أخرى كيف أصبحت مشكلة الكليات عنصرا جوهريا فى تناوله لمشكلة الفعل.

وبادىء ذى بدء، يمكن القول بأن مشكلة الكليات هى أساسا مشكلة فى المعنى، ومن هنا تتبدى أهميتها ودلالاتها بالنسبة للفلسفة المعاصرة، حيث أنه لما كان لدى الإنسان مجموعة من الأفكار المحددة، جاز القول بأن معناها إنما يتحدد فى ضوء ما تشير إليه فى العالم الخارجى من موضوعات أو أشياء فعلية. وإلا لبدت بعيدة كل البعد عن عالم المعنى، أى لبدت أشبه ما تكون بالأخيلة الملفقة، وعندما طرح بيرس تساؤلاته حول ما إذا كانت الأسماء الكلية كإنسان وحصان تطابق أشياء واقعية

^(١) ibid. 27-28.

مستقلة عن تفكيرنا، فإنه في حقيقة الأمر كان يواجه مشكلة المعنى. فالبرجماتية، كما صرح بيرس، هي منهج للتحقق من المعنى الواقعي لأي تصور أو مذهب أو قضية أو كلمة أو أية علاقة أخرى. ولما كان المعنى يمثل فكرة لزم البدء بمشكلة ما تعنيه الفكرة، وهنا يمكن اكتشاف وسيلتين لفحص الأفكار، فعندما نتناولها من الناحية المعرفية، فإننا في هذه الحالة نتناول الأفكار من ناحية بنيتها الشكلية، هل هي أفكار بسيطة أم مركبة، ومتى تناولناها من ناحية أبعادها النفسية، فإننا في هذه الحالة نتجه إلى مناقشة طبيعتها المادية، أو تحديد النظرة السيكلوجي للكيان المعرفي المتمثل في الفكرة.

وفي ضوء هذا الموقف نجد بيرس يتجه إلى فحص الأفكار من الناحيتين المعرفية والنفسية.

فمن الناحية المعرفية نجده في ضوء تأثيره بمذهب الواقعية المدرسية يرى أن المعنى الحقيقي لكل فكرة يكمن في الخبرات الخاصة فحسب. ويمكن أن يتضح موقف بيرس على نحو أدق متى اتجهنا إلى التصورات الثلاثة الأساسية في نظريته المعرفية، وهي التصور الأول Firstness والتصور الثاني Secondness والتصور الثالث thirdness.

والحق أن بيرس لا يستخدم هذه التصورات أو الأفكار بالمعنى الجوهرى بقدر ما يستخدمها على نحو تصنيفي، كما أن دلالتها المختلفة تتبدى في المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة، وهو يصفها باعتبارها ثلاثة أنماط من الواقع أو ثلاث مقولات من الوجود أو ثلاث مجالات من الخبرة. وهي على هذا النحو الذي بدت عليه في نظريته في المعرفة تقترب بل تتماثل مع بعض التصورات للمدرسين.

فالتصور الأول Firstness يشير إلى فكرة، وإن لم تكن فكرة متحققة تحقفا فعليا، بل هي مجرد إمكانية التحقق الفعلي لفكرة أي أنها على حد قول بيرس مجرد إمكانية a possibility فحسب. وهي من ناحية أخرى لاتماثل الصور الأفلاطونية،

كما أنها ليست فكرة موجودة في عقل ما، ومن هنا ربما تبادر إلى الذهن أنها والعدم سواء، ولكنها في حقيقة الأمر وسط بين العدم والشيء الموجود. إلا أن الاختلاف الجوهرى بينها وبين العدم يكمن فى امكانية تحققها تحققاً فعلياً بخلاف العدم. أنها أشبه بالوجود بالقوة عند أرسطو فى مقابل الوجود الفعلى. ومن ثم فهى يمكن أن تتخذ طريقها إلى العقل، لا كفكرة فعلية، وإنما كفكرة ممكنة.

ولا شك أن اهتمام بيرس هنا إنما ينصب على اكتشاف عالم مقابل للأفكار أو المثل الأفلاطونية أو ماهيات مدرسية غير متحققة، على الرغم من تجنبه افتراض عالم من الصور أو المثل الأولانية، ومن ثم فإن موقفه هنا يتشابه إلى حد كبير مع موقف دنز سكوتس. فالكليات عند سكوتس ليس لها وجود فى ذاتها مستقل عن الموجودات الفردية التى تتحقق فيها. وعلى هذا النحو فالأشياء قبل تحققها الفعلى لها ماهية أو وجود تصورى مثالى، لكنه ليس متحققاً فعلياً.

وفى مناقشة بيرس للموضوعات أو الأشياء الموجودة فعلياً نجده يحلل الموضوع إلى كفيات Qualities ومادة Matter، فالكفيات تنتمى إلى التضور الأول، بمعنى أنها فى حالة إمكان فحسب، ولا تتجسد وتصبح فعلية إلا عندما تمر بخبرة العقل. ومتى اختبرت تولد عنها الإدراك perception. والحق أن بيرس يستخدم كلمة الإدراك على نحو مماثل للاستعمال المعاصر للإدراكات الحسية أو المعطيات الحسية، كما يتفق مع موقف الواقعية المعتدلة فىبنى الموقف الأرسطى عن الإدراكات المباشرة. فالواقعية ترى أن نفس الأشياء أو الموضوعات الحاضرة فى العقل بفعل الخبرة موجودة وجوداً فعلياً. فالشيء كما يدرك، أو أن الإدراك يتطابق تماماً مع الشيء، وفى ضوء هذا الموقف نجد بيرس يطابق بين المدرك Percept وبين الواقع Reality، فالمدرك الحسى يمثل التحقق الفعلى للإمكانية الكامنة فى الشيء أو الموضوع. وهكذا نجد أن المدرك الحسى عند بيرس يتحدد فى ذاته

بدون علاقته بأى شىء، فعلى سبيل المثال. فإن فكرة الاحمرار، فى ضوء المصطلح البرجماتى تعد فكرة من النوع الأول.

إذا انتقلنا إلى النوع الثانى من التصورات Secondness، وجدنا بيرس يحددها باعتبارها أفكار للعمل أو الفعل Ideas of acting، وهو يقسمها إلى قسمين، ما يعمل أو ما ينبغى عمله أو الأعمال التى يتصور عملها من ناحية، وما خضع للعمل أو العمل الفعلى من ناحية أخرى.

وحيث أن أفكار العمل تتضمن تصميمًا إداريًا محددًا، فإن بيرس يطابق بينها وبين فكرة الإدارة Idea Volition⁽¹⁾

ونأتى إلى التصور الثالث thirdness، فنجد بيرس يحدده باعتباره يمثل تصورًا كليًا General concept أو معنى Meaning.

والحق أن الواقعية الميتافيزيقية عند بيرس تتمثل فى اعتقاده بواقعية المعانى، أو بعبارة أخرى اعتقاده بتطابق المعنى مع الواقع. ومن ناحية أخرى يطابق بيرس بين التصور الكلى وبين الرموز Signs.

والتصور الكلى أو المعنى أو الرمز عند بيرس لا يمكن رده إلى مجرد اتحاد بين النوعين السابقين من التصورات ونقصد بها الأول والثانى، بل إنه أكثر مما يحتويه أو يتضمنه من عناصر. فهو بالدرجة الأولى يشير إلى العلاقة بين العناصر التى يتضمنها، أو بعبارة أخرى يشير إلى مجموعة العلاقات القائمة بين تصورات وأفكار النوع الأول Firstness وتصورات أو أفكار النوع الثانى Secondness.

هذه النوعيات الثلاث من التصورات لها سمات أساسية عند بيرس يمكن

(1) ibid. pp. 29-30.

تحديدها في سمتين أو خاصيتين هما:

١. إنها لا يمكن أن ترد إلى بعضها البعض.

١. إن كل الأفكار المركبة يمكنها أن ترد إلى تأليفات بين هذه النوعيات الثلاث.

ويرى بيرس أن هذه النوعيات الثلاث من الأفكار أو التصورات غير قابلة للحل أو الرد إلى عناصر بسيطة Indecomposable Concepts ومن هنا يقارن بينها وبين العناصر الذرية في الكيمياء، باعتبار أنه لا يمكن أن يرد إلى بعضها البعض، كما أن كل مركب كيميائي يتركيب منها^(١).

فإذا كان المركب الكيميائي Chemical Compound يتحدد في ضوء العناصر الذرية التي يتضمنها، إلا أنه يتحدد في ضوء بين هذه العناصر. وكذلك الحال بالنسبة للفكرة المركبة، فهي تتحدد في ضوء تصورات غير قابلة للحل إلى عناصر أبسط منها، وإن كانت ترتبط مجموعة من العلاقات تقوم بينها. وعلى هذا النحو فإنها تتسم ببنية معمارية.

ويقدم بيرس منهجه البرجماتي لاكتشاف التصورات الأساسية التي لا تنحل إلى أية فكرة مركبة، وهو يرى أن تحليل هذه التصورات يمثل لب أو جوهر البرجماتية. ولا يكتفى بذلك، بل أنه يبرهن على هذه التصورات في مجال المنطق.

والحق أن البرجماتية عند بيرس تختص بالدرجة الأولى بشرح وتوضيح النوع الثالث thirdness من التصورات، أو بعبارة أخرى توضيح التصورات العقلية Intellectual concepts ، وهي التي يمكن تحليلها إلى تصورات المدركات الحسية من ناحية، وتصورات الإدارة من ناحية أخرى، مع تحديد العلاقات الخاصة بينهما.

^(١) ibid p.39.

وإذا كانت التصورات العقلية أو الكلية تشكل جوهر ولب البرجماتية عند بيرس كما يتضح في قوله أن التصورات العقلية هي تلك التي ينبغي أن تدور حولها استدلالنا، فإننا نجده يقدم الرياضيات كنموذج للاستدلالات التي تلزم نتائجها عن مقدماتها لزوما ضروريا ومنطقيا. فنحن متى أجرينا عمليات محددة انتهينا إلى نتائج ضرورية، واستدلالات العلماء عند بيرس هي من نفس النظام الذي يتبع في العلوم الرياضية، وإن كانت أقل تأكيدا بالنظر إلى العوامل الفيزيائية التي تدخل التجارب العلمية.

وهكذا يرى بيرس أن الاستدلال الصحيح هو الذي يدور حول فكرة مؤداها أنه إذا ما بذلنا جهدا إراديا محددا، فإننا سوف ننتهي بالضرورة إلى إدراكات حسية محددة. أو بعبارة أخرى إن عملا محددا يمكن أن يؤدي إلى خبرة محددة، مثل هذا الاعتبار الذي ينبغي أن ندخله في استدلالنا يسميه بيرس ((بالاعتبار العملي (Fractical Consideration)).

وهكذا ينحل التصور العقلي إلى فكرة تتضمن علاقة بين نوعين من التصورات أو الأفكار، ويترجم بيرس التصور العقلي إلى لغة المنطق فيقول إنه يتضمن ثلاثة حدود الحد الأول هو المقدم antecedent الحد الثاني هو التالي consequent والحد الثالث هو الاستنتاج consequence فالاستدلال المنطقي لا يكمن في المقدم ولا يكمن في التالي وإنما يكمن في العلاقة بينهما، أو في تبعية التالي للمقدم^(١). والاعتبار العملي يشبه الاستدلال المنطقي من هذه الزاوية، فهو يتكون من عنصرين، الفعل من ناحية وعنصر خبرة الإدراك الحسي من ناحية أخرى، لكن الاعتبار العملي نفسه لا يكمن في أي منهما، وإنما يكمن في العلاقة بينهما. فالقضية القائلة بوجود مكتبة في هذه الحجرة، تنتمي إلى الاعتبارات العملية، حيث أنني إذا ذهبت إلى هذه الحجرة فإنني سوف أرى المكتبة لكن الاعتبار العملي لا

^(١) ibid. pp. 42-43.

يشير إلى المقدم (ذهابي إلى الحجرة)، كما لا يشير إلى النتيجة (رؤيتي للمكتبة) وإنما يشير إلى تبعية التالي للمقدم. بمعنى أنني إذا ذهب إلى الحجرة فسوف أرى المكتبة.

وعلى هذا النحو يمكن القول بأن الاعتبار العملي يشير إلى فكرة في صورة كلية، وفي ضوء تفسير الاعتبار العملي على هذا النحو يمكن أن نتبين ما الذي يعنيه بيرس بقوله إن التصورات العقلية هي تلك التي ينبغي أن تدور حولها استدلالنا، فنحن إذا ما عرفنا أو أدركنا أن تصورا محددا يطبق على موضوع محدد، أمكن لنا أن نستدل عليه من خلال عدد معين من الوسائل، فنحن يمكننا أن نستدل عليه إذا ما قمنا أو مارسنا عملا محددا وليكن (أ) يحقق لنا خبرة محددة ولتكن (ب). وإذا قمنا بعمل آخر وليكن (ج) أمكن لنا اكتساب خبرة أخرى ولتكن (د). وهكذا يمكن اكتساب مجموعة من الخبرات تتعلق بالموضوع من خلال القيام بمجموعة من الأعمال الإدارية.

أما إذا فسرنا المعنى، بطريقة تقليدية تكتفى بسرد مجموعة من صفات الشيء، فلن يمكننا أن نجد أساسا لاستدلالاتنا. فإذا قلنا أن موضوعا ما كالذهب هو عبارة عن جملة الصفات الآتية من اصفرار إلى قابلية للتشكيل إلى ثقل فإننا لن يمكننا أن نستدل من هذه الصفات شيئا، لكننا يمكننا أن نستدل منها على نتائج بشكل صريح أو ضمني، متى أمكن لنا ترجمتها إلى اعتبارات عملية أو قضايا شرطية، كأن أقول مثلا إذا نظرت إلى الموضوع فإنني أرى اصفراراً، وإذا رفعتة فإنني أدرك ثقله وإذا شكلته فإنني أتبين قابليته للتشكيل، وعلى هذا النحو فالاستدلال المنطقي عند بيرس لا يحدث في عالم من المقال a universe of discourse يتكون من حدود منفصلة، بل ينبغي تحديد العلاقات بين هذه الحدود قبل إجراء أي استدلال. وبذلك فإن بيرس عندما يصرح بأن التصور العقلي يمثل فكرة ينبغي أن تدور حولها

وحولها ينبغي أن تدور هذه الاستدلالات وعندما يصف بيرس هذه الاعتبارات بالطابع العملي، فإنه يعنى بذلك أنها تؤثر على الفعل والممارسة. فلنفترض أنني أعتقد في إمكانية تطبيق فكرة ما على موضوع، ولنفترض أنني أعتقد أن من بين الاعتبارات الصحيحة هي أنني متى سلكت بطريقة محددة ولتكن (أ) فإنني سأصل إلى خبرة ما ولتكن (ب) ولنفترض أنني أريد أن أصل إلى الخبرة (ب) فإن معنى ذلك أن معرفتي بجملة الاعتبارات بالإضافة إلى رغبتى في الحصول على الخبرة (ب) تؤثر على ممارستي وفعلى على نحو يدفعني إلى العمل بالطريقة (أ). وفي ضوء هذا الصدد يمكن التمييز بين مظهرين من مظاهر الفكرة أو التصور، المظهر المعرفي The cognitive aspect من ناحية، والمظهر الغرضي The Purposive aspect من ناحية أخرى، فالمظهر المعرفي يقصد به تحديد ما يمكن تصوره من اعتبارات تتعلق بالخبرة الإنسانية، أما المظهر الغرضي فإنه يتضمن المظهر المعرفي ويزيد عليه بتحديد الغرض أو الهدف المحدد الذي أبغى تحقيقه من بين هذه الاعتبارات التي يمكن تصورها. بمعنى أنني إذا أردت تحقيق خبرة محددة متضمنة في التالي المعرفي The Cognitive Consequent فإنني أقومُ بالفعل المتضمن في المقدم المعرفي The Cognitive antecedent ويسمى بيرس المظهر الغرضي (بالغرض العقلي للتصور). Intellectual Purpose.

والحق أن عنصر الغرض أو الغرض العقلي، يشكل محورا أساسيا في مفهوم بيرس للبرجماتية، بل ونتيجة للأهمية التي يلحقها للعلاقة بين المعنى والغرض أطلق على فلسفته اسم البرجماتية وإن كان استلهم هذه التسمية من كتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط^(١).

يمكننا الآن أن نتبين اختلاف موقف بيرس في تعريف الحد أو الاسم عن المذهب الكلاسيكي الذي يرتد بجذوره إلى أرسطو، والذي يدعى أن التعريف

يمكننا الآن أن نتبين اختلاف موقف بيرس في تعريف الحد أو الاسم عن المذهب الكلاسيكي الذي يتردد بجذوره إلى أرسطو، والذي يدعى أن التعريف ينبغي أن يشمل على الطبيعة الأساسية للشيء أو الموضوع، فالإنسان يعرف باعتباره حيوان عاقل. ولو افترضنا أن هناك من يجهل الماهية الأساسية للإنسان، فلا شك أن مثل هذا التعريف لن يساعده قليلاً أو كثيراً في التعرف على الإنسان، ومن هنا قد يتساءل ما الذي يعنيه الحيوان العاقل، فإذا ما أخبرناه أنه نوع من الموجودات الحساسة، فقد يتساءل بدوره عن معناه فنجيب عليه بقولنا إنها نوع من الأجسام الحية، فإذا احتاج إلى تعريف أوضح أجبناه أنها نوع من الجواهر الجسدية، فإذا لم يدرك معناه لم يعد في مقدورنا أن نجد إجابة أخرى.

وفي تناول بيرس لهذا المذهب رأى أنه يحدد اللفظ في حدود مجمولاته الكلية التي تتسم بالتجريد والعمومية أكثر من اللفظ المعروف، ومن هنا فإننا قد ننتهي في شرحنا للفكرة أو التصور إلى ألفاظ هي من قبيل الوجود الخالص. ولما كان لكل نسق لغوي لا معرفاته الأولية، فقد يبدو من غير الملائم أن نجعل هذه اللمعرفات تتضمن أفكاراً مجردة مثل الوجود الخالص.

ومن هذا المنطلق أدرك بيرس أن نظرية التعريف ينبغي أن تعتمد في تكوين لا معرفاتها على ألفاظ أكثر عينية وأكثر واقعية باعتبارها تشكل جزءاً من الخبرة الإنسانية بدلاً من ألفاظ تنتمي إلى عالم المجردات. ومن هنا كان اتجاهه إلى المبدأ البرجماتي كبديل للمنهج الأرسطي التقليدي في التعريف، وكبديل لطرق أخرى في التعريف ليست بمنأى عن الغموض. وعلى سبيل المثال، فقد يعتقد البعض أن معنى اللفظ الكلي يكمن في صورة مرئية محددة، ومن ثم فإن معنى الشجرة في العقل الإنساني يتوحد مع بعض الصور المرئية، ومثل هذا التعريف يغفل إمكانية تطبيق لفظ الشجرة على موضوعات تعطى صوراً مرئية مختلفة. كالنحلة وشجرة الصنوبر أو الأناناس.

وقد يعتقد البعض أن معنى الشجرة يستدعى إلى الذهن لفظ الشجرة، لكن قد يرد البعض على ذلك من منطلق اختلاف دلالات الألفاظ الدالة على الشجرة بين اللغات المختلفة^(١).

وهكذا تبدى أوجه القصور بالنسبة للتعريفات السابقة، وتبدى بالتالى قيمة المنهج البرجماتى فى التعريف. فإذا ما حددنا بعض مسلماته الأساسية، وجدنا أنه يبدأ برفض وجود أى شىء فى المعنى لا يتضمنه الموضوع أو الشىء المرتبط به، فعلى سبيل المثال، إذا لم تكن الشجرة صالحة للأكل، فإن مثل هذه الصفة لا يمكن أن تكون جزءاً من التعريف. فلا يجب أن تكون هناك صفة فى التعريف لا يشملها الموضوع، حيث أن التعريف يتحدد بناء على الموضوع من ناحية، وبناء على الفرد الذى يشكل التعريف من ناحية أخرى. بمعنى أنه إذا كانت الشجرة تمتلك مجموعة من الخصائص والصفات لا يدركها أى فرد عنها، فإن مثل هذه الصفات لا يمكن أن تكون جزءاً مما يعنيه أى فرد بكلمة الشجرة، حيث أن المعنى الإنسانى لا ينبغى أن يتجاوز نطاق الخبرة الإنسانية الممكنة. والحق أن البرجماتية ترى أن الرموز نتيجة ارتباطها بالتقاليد الإنسانية، فإنها لا يمكن أن تتجاوز ما يمكن تصويره من خبرات إنسانية، ولعل هذا البعد من البرجماتية هو الذى أكد عليه وليم جيمس بصورة واضحة.

وعلى هذا النحو يمكن أن يتحدد التعريف البرجماتى من جانبين، فهو يتحدد بالموضوع من ناحية، كما يتحدد بالفرد الذى يختبر الموضوع من ناحية أخرى. ولما كانت المعانى يمكن أن تتغير فى ضوء خبرات متنوعة تضيف خصائص جديدة إلى الموضوع، فإن معنى اللفظ بدوره يمكن أن يتغير خلال مراحل التاريخ. ويشهد على ذلك تاريخ الألفاظ العلمية ومنها الزمن والمكان والذرة.^(٢) وبذلك يتسم

(١) ibid. pp. 48-49.

(٢) ibid. pp. 49.

التعريف البرجماتي بالقدرة على مواجهة التغيرات التي تطرأ على مفاهيمنا وتصوراتنا، فهو لا يجمدها في لحظة معينة. بل يسمح بإدخال كل جديد يظهر مع كل اكتشاف. ولعل هذا الجانب من أبرز الجوانب الإيجابية في نظرية المعنى عند بيرس.

ومن ناحية أخرى، فإن الاعتبارات العلمية، وهي تلك التي تترجم إليها القضايا، وتدخل في تحديدنا لمعاني الأشياء، هي بالدرجة الأولى اعتبارات كلية عامة، بمعنى أنها تشير إلى كل الحالات التي يمكن تصورها بالنسبة للفعل بطريقة ما، ومعنى ذلك أن الاعتبار العملي ينقسم إلى ثلاثة أجزاء: المقدم، أو فكرة الفعل أو العمل، وهي تمثل الفكرة الثانية Secondness، وبالتالي، أو فكرة الإدراك الحسي، وهي تمثل الفكرة الأولى Firstness، والاعتبار العملي الملائم، أو فكرة العلاقة بين المقدم والتالي، ومن ثم يتكون المعنى عند بيرس من جملة الاعتبارات العملية فهو لا يتكون من جملة الأفعال، كما لا يتكون من جملة الإدراكات الحسية، وإنما يتكون من جملة القضايا الشرطية التي تتخذ صورة واحدة، إذا علمت أو سلكت بطريقة ما ولتكن أ. فإنني أحقق خبرة محددة ولتكن ب.

وبذلك يمكن أن نتبين أن الاعتبارات العملية عند بيرس هي في المحل الأول تشكل قضايا عامة. بمعنى أنها تشير إلى كل ما يمكن تصوره من طرق أو وسائل للفعل على نحو معين بغية تحقيق مدركات حسية معينة، فهي على هذا النحو لا تشير إلى ضرورة حدوث الفعل حدوثاً فعلياً، إذ أن معنى الفكرة لا يمكن أن يتحدد كلية في ضوء الأفعال الفعلية المرتبطة بهذه الاعتبارات. ولا شك أن تأكيد بيرس على الخبرات الممكنة أو الخبرات التي يمكن تصورها بدلا من الخبرات الفعلية هو

الذى جعل من نظريته فى المعنى نظرية كلية وعامة، بدلا من اقتصارها على عدد محدود من الامثلة التى تشير الى ما تحقق بالفعل من الخبرات^(١).

ومن ناحية أخرى إذا كان بيرس قد فرق بين استعمال الكلمة ومعناها، باعتبار أن استعمال الكلمة يشير إلى السياق الملائم لاستخدامها، والارتباطات اللغوية التى تدخل فيها. بينما يشير معناها إلى جملة الوقائع التى تطبق عليها، فإن مثل هذه التفرقة - كما لاحظ ألفرد آير - لا تشكل تفرقة حقيقية ترتبط بها تفرقة واقعية تمس عالم الواقع ذاته، بل كل ما فى الأمر أنهما مجرد صورتين من صور التعبير اللغوى لواقع واحد^(٢).

وبعد أن تعرفنا على بعض ملامح نظرية المعرفة عند بيرس ودور الفعل فى تحديد هذه النظرية، كان لنا أن نتساءل عن ماهية النظر النفسى Psychological Analogue للفكرة عند بيرس. وهنا نجد مطابق من الناحية النفسية بين الفكرة Idea وبين العادة Habit. ولا شك أن تفسيره للفكرة كعادة إنما يعود إلى أوجه الشبه العديدة بين الأفكار والعادات على النحو التالى:

١. إن كلا من العادات والأفكار يتسم بالعمومية، فلا يوجد عدد محدد من تطبيقات الفكرة يمكن أن يستوعب المعنى، وكذلك الحال بالنسبة للعادات، إذ لا يوجد عدد محدد من الأفعال يمكن أن يحتوى نمط مألوف من السلوك.

٢. إن كلا من العادات والأفكار يمكن التعبير عنه فى ضوء الخبرة والسلوك الإنسانى.

٣. إن ماهية العادات والأفكار واحدة، فهى تكمن فى العلاقة فكما أن الفكرة لا تتضمن فى المقدم وحده أو التالى وحده، وإنما فى العلاقة

^(١) ibid. pp. 51-52.

^(٢) Ayer, A. J. The Orgins of Pragmatism. Pp. 39-41.

بينهما، فكذلك الحال بالنسبة للعادة، فهي لا تكمن في المثير وحده.
أو في الاستجابة وحدها، وإنما تكمن في العلاقة بينهما.

٤. وأخيرا فإن كلامنا من العادات والأفكار على صلة وثيقة بالأغراض الإنسانية، فعندما نستهدف تحقيق أغراض أو أهداف محددة ... لدينا مجموعة من الوسائل المألوفة لتحقيقها. وعندما نتساءل عن معنى لفظ معين، فإننا نقصد تحديد مسلكنا المعتاد تجاه الموضوع الذي يطبق عليه هذا اللفظ^(١).

وإذا كان بيرس قد أكد على الاعتبار العلمية في تحديد المعنى موضحا بذلك دلالة الفعل، فإنه يلاحظ أن الفعل عنده اكتسب صبغة جمعية من خلال ناكيدته على ما يتطلبه البحث العلمي والفلسفي على السواء من مشاركة بين الباحثين أو الملاحظين في ملاحظة الظواهر. فليس البحث العلمي عملا فرديا يزاوله كل فرد بمعزل عن الآخر - والحقيقة عند بيرس تعنى الرأي الذي يتفق حوله الباحثون، كما أن الموضوع الذي يتكشف خلال هذا الرأي يمثل الواقع بعينه.

وهكذا يتضمن منطق البحث العلمي ومنهجه عند بيرس إشارة واضحة إلى أهمية المبدأ الاجتماعي. فلا يمكن للإنسان بمفرده أن يصل إلى معرفة يقينية، وليست معرفته في نهاية الأمر إلا مجرد معرفة احتمالية في ضوء خبرات غيره من الباحثين، وهنا تتبدى نظرية بيرس في تكرار الحدوث الاحتمالية التي تفترض بدورها مجموعة اجتماعية يمكن من خلالها أن تتحدد دلالة المعرفة الفردية^(٢).

وإذا كانت البرجماتية عند بيرس قد تحددت على أساس كونها مجرد منهج لتوضيح المعنى، فإنها سرعان ما تحولت إلى نظرية في الحقيقة حيث كانت الخطوة الأولى دعوة البرجماتية إلى العمل وإلى النتائج العملية كوسيلة لتحديد المعنى.

^(١) Moore. E. C. American Pragmatism pp. 52-53.

^(٢) ibid. pp. 65-66.

وبالتالى معارضة النظريات الحدسية السابقة عقلية كانت أو تجريبية. وكانت الخطوة الثانية فى النظر إلى الفعل باعتباره متضمنا للاعتقاد.

ومن هذا المنطلق اتجه وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) إلى تناول البرجماتية باعتبارها نظرية فى الحقيقة وليست مجرد منهج لتحديد المعنى. وهو إذا كان قد انطلق من مقال بيرس (كيف نوضح أفكارنا)، فإنه سرعان ما أعاد صياغة البرجماتية لتصبح مشكلة الحقيقة بما تعنيه بمثابة المشكلة الرئيسة عنده، ومن هنا بدت الحقيقة عند وليم جيمس كامنة فيما تفضى إليه من سلوك، ولكنه فى تحديده لطبيعة الاستجابة التى تحدثها أكد على الطابع الخاص المتفرد لها. وهكذا وقع ما يشبه الصدام بينه وبين بيرس، فبينما أكد بيرس على الطابع العام للمعنى أو الغرض العقلى، والذى يتجسد فى مجموعة العادات التى تتجاوز كل استجابة خاصة فقد اتجه وليم جيمس إلى الاستجابة الخاصة^(١).

من هذا المنطلق رأى وليم جيمس صلاحية المبدأ البرجمائى للتطبيق على المنازعات الفلسفية، وربط بين الفلسفات المختلفة وبين حاجات الناس وطباعهم، فالناس يقبلون الفلسفات أو يرفضونها فى ضوء مدى اتفاقها أو تعارضها مع مصالحهم، وليس فى ضوء اتفاقها مع الحقيقة الموضوعية. فإذا ما انتقلنا إلى بيرس لاحظنا أنه مع عدم اهتمامه بمثل هذه المنازعات الفلسفية وعلاقتها بالمصالح الإنسانية، فإنه قد وضع نصب عينيه تقدم نظرية عامة فى المعنى تبدى فيها نزعة العملية أو موقفه من العلاقة بين المعنى ونماذج السلوك، بالإضافة إلى واقعيته المدرسية التى أكدت واقعية الكليات، وهكذا أمكن القول أن برجماتية وليم جيمس لم توسع المبدأ البرجمائى عند بيرس بقدر ما عملت على تحديد نطاقه بأن جعلته بنصرف إلى تناول المنازعات والقضايا الفلسفية، بدلا من التعبير عن مشكلة المعنى علميا كإلن أو فلسفيا.

والحق أن اهتمام وليم جيمس بالمبدأ البرجماتي قد ارتبط بالدرجـة الأولى بمحاولته اكتشاف طريقة لحسم النزاع حول قضايا الفلسفة وتحديد المعتقدات الدينية والفلسفية الملائمة للفعل والقادرة على تغيير حياتنا إلى الأفضل^(١).

والعالم كما يتصوره وليم جيمس هو عالم متعدد ذو معالم كثيرة ومختلفة مما يصعب إدراكها بنظرة واحدة، وهو عالم لم يتم اكتماله بعد. ومن هنا تتبدى أهميتنا في تغييره وتتبدى معها حريتنا وقدرتنا على الفعل^(٢).

ولا غرو بعد ذلك أن وجدنا ثالث فلاسفة البرجماتية ونعنى به جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) يؤكد لنا العلاقة الجدلية بين الفلسفة والحضارة، ويحدد لنا بالتالى المهمة التى ينبغى للفلسفة القيام بها. ألا وهى مهمة تغيير العالم.

ولم يكتف ديوى بما حققه أسلافه بيرس من ناحية ووليم جيمس من ناحية أخرى، بل قدم أفقا جديدا للبرجماتية. فقد اتجه إلى تطبيق منهج البحث العلمى على مشكلة القيم، فاصبحت القيم عنده بمثابة فروض علمية يمكن إخضاعها للتجربة العملية. كما قبل نظرية التطور عند داروين، ومن خلالها تفهم الحياة والفكر بالطريقة البيولوجية، فالكائن الحى يحيا فى بيئة ويتفاعل معها، فهى تؤثر عليه وتتحداه وهو يقاومها، وعلى هذا النحو لا ينشأ الفكر إلا فى مواقف محددة تتضمن مشكلات تواجه الكائن الحى. ومن هنا يصبح الفكر مجرد وسيلة أو أداة تعالج موقفا محددا. وبالتالي يصبح معيار صدق الفكرة هو التطبيق أو العمل.

والموقف عند ديوى ليس شيئا منفردا، ولا حادثة مفردة. كما أنه لا يشكل مجموعة الأشياء والحوادث، إذ يستحيل علينا تكوين أية خبرة أو أحكام عن أشياء واحداث مفصلة. بل انما نفعل ذلك عندما تدخل الاشياء والاحداث فى كل

^(١) Smith, J. E. Purpose and Thought. The Meaning pragmatism. P 35.

^(٢) Perry. B. B. William James. P 127

^(٣) ibid. pp. 35-36

سياقى. وهذا الكل السياقى يحدد معنى الموقف^١. ولا تبدأ عملية البحث الا بمواجهة مواقف محددة باعثة على الشك، فتدفع بدورها إلى مواقف أخرى باعثة على اليقين. والبحث على هذا النحو يمثل عملية متصلة، فكل مرحلة لا تمثل الحقيقة النهائية، بل إنها تمثل مجرد حلقة فى طريق طويل شاق يتبدى فى نهايته حل لمشكلة معينة، لكن هذا الحل الأخير سرعان ما يصبح بداية جديدة لبحث آخر، وهكذا تستمر عملية البحث.

وهكذا تتبدى قيمة منطق ديوى فى الحياة العملية مما دفع أحد النقاد إلى وصف منطق ديوى بقوله بأنه منطق للفائدة والاستعمال^(٢).

وهكذا أكدت البرجماتية سواء عند بيرس أو وليم جيمس أو جون ديوى على قيمة الفعل، وإن اختلفت أبعاد وزوايا الفعل عند كل واحد منهم، ولنا أن نتساءل الآن، هل يتوحد مفهوم الفعل عند البرجماتية مع مفهوم البراكسيس عند الماركسية. وبإحدى ذى بدء يمكن ملاحظة أنه مع انتشار الحركة الاشتراكية فى أوروبا، كان من الطبيعى أن ينجذب بعض المثقفين فى أوروبا بل وفى أمريكا إلى الماركسية، فاتجه بعضهم إلى الاستفادة منها فى مجال الدراسات الاقتصادية والاجتماعية ومجالات الإصلاح الاجتماعى، وبدأت لديهم قيمتها، النقدية فى تقييم الرأسمالية، كما استخدم بعضهم المنهج الماركسى التاريخى.

وفى عام ١٩٠٦ كتب فيلبن Velben يشيد بالنظرية الماركسية باعتبارها أكثر النظريات الاقتصادية اتفاقاً مع المنطق، كما كتب ألبين سمل A. Small مؤسس أول قسم للعلوم الاجتماعية فى الجامعة الأمريكية دراسة فى المجلة الأمريكية لعلم

^١ جون ديوى: المنطق، نظرية البحث - ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ١٤٨.

^٢ د. أحمد فؤاد الأهوانى : جون ديوى - ص ١١٣.

الاجتماع في شهر مايو ١٩١٢ يناظر فيها بين الدور الذي قام به ماركس في العلوم الاجتماعية والدور الذي قام به جاليليو في العلوم الفيزيائية^(١).

والحق أن الاهتمام بالنظرية الماركسية في الأوساط الأمريكية لم ينصب على مواقفها الفلسفية ومنطقها الجدلي بقدر ما انصب على تحليلاتها الاقتصادية والاجتماعية. ولم تجد الماركسية صدى في الشارع السياسي، فلم تكن الطبقة العاملة تشكل طبقة مستقلة سياسيا وثقافيا في علاقتها بغيرها من الطبقات.

وإذا كان وليم جيمس قد أظهر عطفه على الاشتراكية إلا أنه أظهر مقتته على ما فيها من تقليل لقيمة الفرد والشخص العبقري، ولم تكن فلسفته في نهاية الأمر إلا وسيلة لخدمة الأفراد كأفراد.

وعلى الرغم من الأبعاد الاجتماعية في فلسفة ديوي إلا أنه لم يتعاطف أيضا مع الماركسية، وهو وإن اتجه إلى تفسير الخصائص المميزة لمنطق أرسطو في ضوء مجتمع السادة والعبيد عند اليونان، لكنه من ناحية أخرى تجنب استخدام المنهج المادي للتحليل في تطوير نظريته المنطقية.

ورغم ذلك فقد حاول بعض أصحاب الميول الاشتراكية تناول العديد من نظرياته في التربية والفلسفة وعلم النفس من منطلق ماركسي، بل لقد حاولوا البرهنة على تغلغل النزعة البرجماتية ذاتها في كتابات ماركس وأنجلز^(٢)، ومثل هذه المحاولة دفعت بدورها البعض إلى تأكيد توافق الماركسية مع البرجماتية، وإن لم يكن هناك تطابقا تاما بينهما. وفي هذا الصدد لاحظ كلا من كورليس لامونت Corliss Lamont وسيدني هوك Sidney Hook العلاقة الوطيدة بينهما.

كما كتب لويس فوير Lewis Feuer موضحا أوجه الشبه العديدة بين ماركس وبين عدد كبير من المفكرين في أمريكا ومن بينهم جون ديوي، ومنها على سبيل

^(١) Novack, C. Pragmatism Versus Marxism. Pp. 259-270

^(٢) ibid. p 271.

المثال الإيمان بالعلم كطريق للتحرز الإنسانى والاعتقاد بأولوية العامل الاقتصادى فى التاريخ، والاتجاه ناحية الإنسان العادى وخبرته اليومية.

ومع كل هذه المحاولات، إلا أن أصحابها لم تكن لهم علاقة بأحزاب ثورية. وكانت أهدافهم الوحيدة ممثلة فى إيجاد وسيلة للمصالحة بين الطبقات الاجتماعية. ومن هنا كانت النزعة الإنسانية عند لامونت، والاشتراكية الديموقراطية عند سيدنى هوك.

والحق أن جون ديوى نفسه كان أكثر وضوحا فى موقفه تجاه الماركسية، فهي قد بدت لديه كما بدت عند وليم جيمس، فى موقف العداء تجاه الفردية. ويصف رسل موقفه فيقول عنه (لم يكن ماركسيا قط). وقد سمعته مرة يقول إنه إذا حرر نفسه بصعوبة من اللاهوت المتزمت فلن يحاول تكبيل نفسه بقيود أخرى. فالماركسية عند ديوى بدت مرادفة لكل نزعة إطلاقية أو قطعية، أو بعبارة أخرى بدت مرادفة لللاهوت.

ولا شك أن البرجماتية عندما اتجهت إلى التعبير عن الطبقات المتوسطة فى ضوء نظرة إصلاحية وليست ثورية، فإنها تكون بذلك قد اتخذت موقفا معارضا للماركسية يدحض كل محاولة للتقريب بينهما⁽¹⁾.

ومن خلال العلاقة بين النزعتين الإصلاحية البرجماتية والثورية الماركسية. يمكن تحديد دلالة الفعل عند كل منهما، فقد أخضعت البرجماتية - كما يرى أصحاب الفكر الماركسى - مفهوم الحقيقة إلى المصالح الفردية، أما بالنسبة للماركسية فإنها عندما تناولت فكرة المنفعة أو الدلالة الاجتماعية للعلم، فإنها تناولتها من منظور المنفعة الاجتماعية التى بمقتضاها تصبح المعرفة نافعة بمقدار ما تقدمه لنا من إمكانية تغيير الواقع الاجتماعى، وبالتالي لا تشكل المنفعة ماهية الحقيقة، إنها

⁽¹⁾ ibid. p 272-273.

مجرد ثمرة لها، أما البرجماتية فإنها أخضعت الحقيقة للمنفعة أو بعبارة أخرى أخضعتها للأنشطة الناجحة للبشر، باعتبارها أنشطة فردية وذاتية بعيدة عن الحقائق الموضوعية المادية الخلاقة للنشاط الإنساني الصحيح. حقا إن الحقيقة تتبدى في الممارسة أو الفعل عند كل من الماركسية والبرجماتية، لكن هذا لا يمنع القول من بأن الممارسة عند البرجماتية هي أساسا ممارسة فردية وذاتية ترضى المصالح الفردية، أما الممارسة عند الماركسية فهي موضوعية وهي تعمل على تغيير الواقع الاجتماعي، وتلبى مصالح اجتماعية لا يقصد بها في ضوء النظرية التاريخية الاجتماعية، إنتاج العالم المادي فقط، وإنما يقصد بها أيضا خلق وتكشف العالم الإنساني، فالنجاح عند البرجماتية هو معيار الحقيقة. أما الممارسة عند الماركسية فهي تعني النشاط الاجتماعي المادي وعلى ذلك إذا كانت البرجماتية ترى النجاح في توافق الفكر مع مصالحه، فإن الماركسية من خلال نظرتها للممارسة الاجتماعية الشاملة تتجه إلى التأكيد على اتساق الفكر مع الواقع، وكشف صحة أو خطأ النظرية⁽¹⁾.

وهكذا تتبدى النزعة الفردية عند البرجماتية من خلال مقارنتها بدلالة البراكسيس عند ماركس، ولعل تلك النزعة هي التي أدت ببعض المفكرين إلى دراسة العلاقة بينها وبين الوجودية. كما لاحظ جون ماكوري، فإن كل من يقرأ مقال وليم جيمس (إرادة الاعتقاد) يصعب عليه ألا ينتابه الشك في وجود روابط وثيقة بين الوجودية والبرجماتية. فهما معا يشكلان احتجاجا صارخا على النزعة العقلية المجردة، وهما يشتركان في التأكيد على أهمية العلاقة بين الاعتقاد والفعل. وهما يعترفان بمخاطرة الإيمان في دفعنا إلى إتخاذ القرار⁽²⁾.

⁽¹⁾ Vazquez, A. S. The Philosophy of Praxis. Pp. 170-171.

⁽²⁾ Macquarrie. Existentialism. Pp 30-31.

وهكذا تحددت معالم الفلسفة البرجماتية أو العملية التي يقول أصحابها أنهم وضعوها أصلاً ليعالجوا بها مشكلات الديمقراطية الأمريكية الصناعية، والتي جعلوها مقياس الحقائق ومقياس القيم والمبادئ، وما من شك في أن أصحابها قد تأثروا عند وضعها بالبيئة الأمريكية الصناعية التي عاشوا فيها، فجاءت فلسفتهم تعبيراً عن عصر الإقبال على الصناعة والإنتاج الضخم. وإن كان هذا النقد يثير الضيق في نفوس الفلاسفة الأمريكيين، قال هذا النقد (كورنفورث) وجورج سنتيانا بل وجه هذا النقد برتراند رسل فضاق ديوى بذلك حتى قال إن القول بتأثير الفلاسفة ببيئتهم الاجتماعية التي عاشوا فيها يبرر اتهام (رسل) بأن فلسفته تعبر عن الأرستقراطية البريطانية^(١).

لقد اعتبرت البرجماتية الحق أو الخير كالسلعة المطروحة في الأسواق قيمتها لا تقوم في ذاتها بل في الثمن الذي يدفع فيها فعلاً. فالحق كما يقول وليم جيمس كورقة النقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها.

وموقف البرجماتية عن المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية - كما يرى أستاذنا الدكتور توفيق الطويل - يجعلها مجرد وهم خادع وضلال. إن الاعتقاد بالله إذا كان مرجعه إلى تقدير أثره في حياة صاحبه دون اكتراث بحقيقة الإيمان من الناحية الموضوعية الخالصة. كان هذا الاعتقاد احتيالا وضلالا، وما أصدق (برتراند رسل) في نقد هذا الموقف عند جيمس حين قال إن هذا الرأي لا يقنع مؤمنا مخلصا في إيمانه، لأن المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى موضوع عبادته وإيمانه، إن المؤمن لا يقول: إني إذا آمنت بالله سعدت، ولكنه يقول إني أومن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد

^١ د. توفيق الطويل - الفلسفة الخلقية - ص ٢٧٧ - ٢٧٨.

فالاعتقاد بوجود الله في نظر المؤمن الصادق مستقل عما يحتمل أن يترتب على وجوده من نتائج وآثار - فيما يقوله (رسل) في نقد (وليم جيمس)^(١).

ولا غرو بعد ذلك أن وجدنا تشابها كبيرا بين موقف البرجماتية من الإيمان بالله، وموقف المجتمعات البدائية الأسطورية منه، فلم يكن الإيمان بالله عند المجتمعات البدائية منفصلا عن احتياجاتها ومصالحها العملية، بل كان مرتبطا بها كل الارتباط، ولم يكن تصور الله بعيدا عن الواقع العملي أو متعاليا عليه، بل كان مجرد جزء مكمل لهذا الواقع، يستمد مكوناته وعناصره منه، ومن هنا تعددت الآلهة وارتبطت بمفردات وعناصر واقعية، فهناك إله للشمس وإله للمطر وإله للسحاب . إلى غير ذلك من الآلهة. فإذا كان الإنسان عند البرجماتية في ضوء نزعة العملية قد اختزل فأصبح واحدا من عوامل الواقع الاجتماعي التجريبي يفتقر إلى السر، والكرامة والشخصية، فالإيمان بالله نفسه أصبح مجرد إيمان تجريبي عند البرجماتية، يخضع لاختبارات ومعايير ومنطق الواقع العملي وحده.

وهكذا فإن الفيلسوف العملي والبرجماتي هو أقرب إلى الإنسان في موقفه الطبيعي أو في حياته الجارية منه إلى الفيلسوف الحق. إن موقفه من الواقع الفعلي الخام لا ينطوي على رفض له، ولا يتضمن عملية رد العالم الخارجي إلى الذات، ولا يعنى باستخلاص نظرة كلية شاملة إلى الوجود والحياة. بل ينطوي على تكالب على هذا الواقع. وبدلا من تغيير وجه الحياة الواقعية، تتجه البرجماتية - كما يرى أستاذنا الدكتور يحيى هويدي - إلى المحافظة على الوضع القائم، وباتخاذ وسائل جديدة للتكيف معه^(٢). وبذلك يرتبط الفعل البرجماتي بمنطق الواقع الفعلي وحده فلا يفهم إلا من خلاله.

^(١) المرجع السابق - ص ٢٧٨-٢٧٩.

وانظر أيضا كتاب برتراند رسل "تاريخ الفلسفة الغربية" الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة،

ترجمة د. محمد فتحي الشينطي ص ٤٧٤-٤٧٥.

^(٢) د. يحيى هويدي - دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة - ص ٢٢٩.

٣- الفعل عند الوجوديين

إذا كان الفعل عند البرجماتية قد أصبح في نهاية المطاف فيما يحققه من نجاح في ديا الحياة الواقعية، فإن الفعل عند الوجودية لم يختزل على هذا النحو المحدود، بل لقد اتخذ دلالة أخرى، أكثر عمقا، وأكثر أبعادا. فليس الإنسان عند الوجودية هو ذلك الإنسان العملي الذي نصادفه عند البرجماتية، بل إنه الإنسان الذي يرفض منذ البداية أن ينخرط في مجرى الواقع الاجتماعي التجريبي أو يفهم باعتباره مجرد جزء من سياق هذا الواقع.

فالفعل عند الوجودية ليس مجرد أداء، أو مجرد نشاط، بل إن الفعل بمعناه الصحيح هو فعل شخصي في المقام الأول. يشمل الإنسان ككل، وهو يتضمن كلا من الفكر والانفعال في آن واحد. ولولم يكن هناك فكر أو انفعال، أو قرار داخلي، لما كان هناك شيء جدير بالفعل.

وعلى ذلك فالإنسان عند الوجودية أكثر من مجرد مجموعة المهام التي ينجزها، أنه على وجه التحديد يشكل شخصية موحدة تعبر عن نفسها في جميع أوجه النشاط التي تمارسها أو بتعبير أدق إنه يضع نفسه في هذه النشاطات، وليست أفعاله مجرد مجموعة من الأعمال يمكن ملاحظتها بطريقة تجريبية، كما لا يمكن دراستها وتقييمها عن طريق النزعة البرجماتية.

والحق أن الوجوديين جميعا يتفقون، رغم ما بينهم من اختلافات عديدة، على مقولة واحدة، وهي النظر إلى الذات على أنها فاعلة. ومن هنا كانت ثورتهم على الفهم التقليدي الذي ينظر إلى الذات على أنها مفكرة.

ورغم أن موريس بلوندل Blondel ١١ وهو لا بعسر عادة ضمن الوجوديين.
إلا أنه في كتابه المعروف (الفعل) رأى أن نقطة البداية في الفلسفة تسعى أن تبدأ
من الصيغة العينية (أنا أفعل) بدلا من الصيغة المجردة (أنا أفكر).^١

وقبل موريس بلوندل ذهب مين دي بيران إلى اتخاذ عبارة (أنا أفعل فأنا
إذا موجود) منطلقا لفلسفته كلها، ولما كان الفعل الإرادى عنده لا بد أن يكون فعلا
حرا أمكن القول أن الكوجيتو البيراني معناه (أنا أفعل بحرية فأنا إذا موجود)، لكن
لما كانت الحرية عنده مجرد شعور بها، أي أنها ليست ممارسة عملية للفعل الحر.
نجد أنه يقول (أنا أشعر بأنى حر، فأنا إذن حر).^٢

ولقد تناول جون ماكمرى J. macmurry المحاولات المختلفة بشأن نقل
بداية الفلسفة من الذات المفكرة المجردة إلى أساس أكثر عسبة في التجربة البشرية
الشاملة المتعددة الأبعاد، تجربة الانهماك في الشؤون الدنيوية، وبذلك أصبح
المصطلح السائد هو (أنا أفعل) ((أو الذات بوصفها فاعلة) بدلا من مصطلح (أنا أفكر).
واعتبر جون ماكمرى أن الصيغة الأولى هي التي ينبغي أن تبدأ منها الفلسفة.
لكن (أنا أفعل) لا تعنى أبدا اتخاذ موقف العداء تجاه الفكر، بل إن تصور
الفعل كما يرى ماكمرى هو تصور شامل، فالفعل بالمقارنة بالنشاط العشوائى
الخالص، يتضمن التفكير أيضا.

والذات المفكرة هي تجريد من شمول كلى للذات بوصفها فاعلة.
ويلخص ماكمرى العلاقات القائمة بين الذات بوصفها ذاتا فاعلة والذات
بوصفها ذاتا مفكرة في أربع قضايا على النحو التالى:

١- الذات : فاعلة ولا توجد إلا كذات فاعلة فحسب.

^١ راجع (فلسفة الفعل عند بلوندل) رسالة ماجستير غير منشورة للدكتور زكريا إبراهيم بجامعة

القاهرة سنة ١٩٤٩

^٢ د. يحيى هويدى دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ٨٥

٢- الذات : ذاتا مفكرة " لكنها لا يمكن أن توجد كذات مفكرة بل هي لا تكون مفكرة إلا لأنها فاعلة".

٣- تكون الذات مفكرة في ذاتها ولذاتها بوصفها فاعلة.

٤- الذات لا يمكن أن تكون فاعلة إلا لأنها كذلك مفكرة.

ويذهب ماكمرى إلى أن اختيار صيغة (الأنا الفاعل) بدلا من الأنا المفكرة كبداية للفلسفة سوف يؤدي إلى تخطي كثير من المشكلات الهامة منها تلك الثنائيات بين الذهن والمادة، بين الجسم والنفس، بين الذات والعالم^(١).

ورغم أن ماكمرى لا يعتبر ضمن الوجوديين إلا أن رأيه يتفق معهم في دلالة الفعل إلى أبعد حد.

فالوجودية تؤكد قيمة الفعل لأنها ترى أن الوجود البشرى لا يصل إلى العينية والامتلاء إلا في الفعل وحده.

والفعل يتضمن الحرية، والوجود البشرى والحرية متحدان، لكن الفعل الحر لا يقوم على المعرفة، لأن المعرفة لا تجدى فتىلا أمام مقتضيات العمل وظروف الواقع. والفعل الحر يختلف أيضا عن حديث الفلسفة القديمة والوسطى والحديثة عن حرية الإرادة. والحق أن الفلسفة المعاصرة قد اتجهت إلى البحث عن الحرية باعتبارها حرية في الفعل، وليست حرية سابقة على الفعل^(٢).

ومن هذا المنطلق تبدت صعوبة تناول الوجود البشرى من خلال تصور معين لحرية الفعل، فالحرية لا قوام لها، وهي لا تستقر على حال، إنها تفلت منا دائما. ومن بين فلاسفة الوجودية والشخصانية الذي نجحوا إلى حد كبير في التعبير عن الطابع الخاص للحرية الفيلسوف المعاصر نيكولاى بيرديائف، فالحرية عند

^(١) Macquarrie, J. Existentialism. P. 126.

د. يحيى هويدي - دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ص ٢٨١ - ٢٩٥.

بيرديائف لا تقبل التوضع، وهي تنأى بطبيعتها عن محاولة تعقلها، فهي ليست ظاهرة من ظواهر الطبيعة، وهي لا يمكن أن ترد إلى الوجود، بل إنها تمتد بجذورها في العدم واللاوجود، أو بعبارة أخرى إنها تنطلق من الهاوية التي تسبق الوجود، وهي على هذا النحو تمثل حرية غير مخلوقة، لا تتبع من الله، بل مستقلة عنه وهكذا نجد أنفسنا أمام ثنائية واضحة، فإذا ما أردنا معيارا نحتكم إليه في إدراكنا لهذا الموقف، كان هذا المعيار من وجه نظر بيرديائف هو التجربة الروحية وحدها، فإذا كان لابد من وسيلة للتعبير عنها كانت وسيلة التعبير الوحيدة هي الرموز والأساطير، ونحن هنا لسنا أمام مجرد صور وهمية أو اعتقادات خيالية تقابل الواقع، بل إن الأسطورة عند بيرديائف هي التعبير عن الأحداث والوقائع الموجودة في العالم الروحي، والتي تنأى بطبيعتها عن أية محاولة لتعقلها، وهكذا يدفعنا بيرديائف في اتجاه عالم الأسطورة من خلال تأكيدده على الطابع الخاص لحرية الفعل.

والحق أن بيرديائف ليس وحده الذي يدخل رؤيته هذه في عالم الأسطورة، بل إن هناك من اشترك معه في الإيمان برمزية التجربة الدينية وطابعها الأسطوري نذكر منهم بول تليش وأرنولد نيبور^(١).

وإذا تركنا بيرديائف وانتقلنا إلى قطب آخر من أقطاب الوجودية، رفض منذ البداية أن يرتبط بالعقيدة الدينية فأصبح زعيما للوجودية الملحدة، ونعني به جان بول سارتر، لوجدناه يرى أن الحرية باعتبارها تقوم على فعل من أفعال النفي، نفي الوجود لذاته بقدر ما هو موجود في ذاته En. Soi لكي تظهر الحرية الهشة لما هو لذاته Pour-Soi الذي هو بغير وجود، وهو بسبيل البحث عن الوجود.

^(١) راجع رسالة الدكتوراة عن الحرية والحضارة عند بيرديائف بقلم كاتب هذه السطور ص ١٥٦. هذا وقد صدرت الرسالة في كتاب يحمل عنوان "شهادة على العصر من بيرديائف إلى جورباتشوف" - دار الوفاء للطباعة والنشر الإسكندرية ٢٠٠١.

وهكذا نجد أن الحرية عند سارتر ليست شيئا. كما لا يمكن أن تكون موضوعية في أى شىء. إن الوجود الموضوعى وهو الوجود فى ذاته عند سارتر واحد وغير متحرك. وإذا استمر فإنه يتكرر بدون تحديد، وفى مقابل ذلك، نجد الوجود الحر عنده يمثل كيفاً متغيراً بدون انقطاع، وتدفقا وابداعاً مستمرا للذات بالذات، أو بتعبير آخر، ذاتية مطلقة، والحرية على هذا النحو لا تعبر عن أية طبيعة سابقة عليها. إنها تبداع ذاتها وتبدعنا بإبداعها لذاتها، فأنا أبداع ذاتى فيها وبها. بل وأبداع بواعثى، وأبداع القيم والعالم بإبداعى لذاتى. وسارتر بذلك، يصف حرية خيالية هى أقرب إلى الأسطورة منها إلى أى شىء آخر.

فالوجود - كما يرى مونييه - حينما يكون تدفقا، يكون كثافة وثقلا أيضا. وحينما يكون خلقا، يكون معطى أيضا. إننى لست فقط هذا الذى أصنعه. وليس العالم مجرد ما أنا أريد. إننى معطى لذاتى والعالم سابق على. وإذن فحررتى ليست قوة خارقة بعضها مصدره وجودى الخاص الذى يحد من دائرة نشاطها. وبعضها مبعثه العالم الخارجى الذى تعيش فيه. ومعنى ذلك أن للحرية ثقلا كبيرا يجعل جاذبيتها جاذبية شاملة، ولولا ذلك لتحولت تلك الحرية إلى ظل من الظلال أو فكرة مجردة لا قوام لها، أو حلم عريض لا أساس له^(١).

وهكذا نلاحظ أن بيرديائف وهو الفيلسوف المؤمن، إذا كان قد انتهى فى ضوء تصورهِ للحرية إلى السقوط فى عالم الأسطورة، فإن سارتر مثله، وهو الفيلسوف الملحد الرافض لكل عقيدة دينية منذ البداية، لم يستطع أن يقدم لنا إلا مجرد صورة أسطورية لعالم الحرية، وبالتالي عالم الفعل.

^(١) د. زكريا إبراهيم - مشكلة الحرية. ص ٢٢٣.

انظر أيضا : مونييه - هذه هى الشخصية - ترجمة تيسير شيخ الأرض . ص ١١٢ -

لعل نقد ميرلو بونتي لنظرية سارتر في الفعل والحرية يقدم لنا على نحو اعمق ملامح تلك الصورة الأسطورية، فبينما يقول سارتر ان الإنسان إما أن يكون حراً حرية مطلقة وإما أن يكون شيئاً في ذاته كل أفعاله مجبورة، محددة، نرى ميرلو بونتي يقرر أنه ليس ثمة حرية إلا إذا كان هناك شيء تنبثق منه وتظهر ابتداء منه. فالقول بالحرية المطلقة يجعل من الحرية نفسها مبدأ لا معقولا ليس له أدنى معنى. ولو سلمنا بذلك، أصبح من العسير علينا أن نفهم معنى الالتزام أو التعاقد. ذلك لأن الحرية المطلقة لن تكون في حاجة مطلقاً إلى أن تتحقق، مادامت تعرف منذ البداية أن اللحظة المستقبلية ستحل عليها وهي حرة كما كانت في الماضي تماماً، فالحرية المطلقة لا تشعر بالزام الحاضر والإحاح المستقبل، لأنها قوة خالصة لا تشعر بوطأة الظروف ولا تحس بضرورات الفعل^(١).

وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الحرية المطلقة تحيا في ظلال العالم الأسطوري وحده، فيشدها وثاقه إليه، إنها حرية مغلقة في ذاتها، لا علاقة لها بالحاضر. كما أنها لا تتطلع إلى المستقبل. ولعل هذا التصور المحدود لنظرية الفعل عند سارتر، كما بدت في كتابه (الوجود والعدم) كانت وراء محاولة إدراك أشمل للحرية يوضحها لنا مونيه بقوله: إن الحرية هي حرية شخص في موقف من المواقف، وهي أيضاً حرية شخص يحمل قيماً، إنني لست حراً فقط بممارستي لتلقائيتي، بل إنني انما أصبح حراً، حينما أميل بهذه التلقائية في اتجاه التحرر، وأعني بذلك في اتجاه شخصية العالم وشخصية ذاتي. وإذن فبين تدفق الوجود والحرية، نجد هنا إلحاحاً جديداً، هو الإلحاح الذي يفصل الشخص الكامن في أهذاب الوثبة الحيوية، عن الشخص الذي ينضج بأفعاله وجوده الفردي والجماعي في ارتفاعهما الدائم النمو.

(١) المرجع السابق ص ١٢٩ - ١٣٠.

وهكذا. فإننى لا أتصرف بحريتى تصرفا اعتباطيا. فليست حريتى تدفقا فقط. بل انها تنظيم، أو أكثر من ذلك. دعوة أيضا^(١).

وفى محاولة لتحديد أبعاد الفعل، يطرح مونييه التساؤل التالى: ما الذى نطلبه من الفعل؟ وهنا يحدد المطالب الأربعة وهى: أن يغير الواقع الخارجى. أن يكوننا نحن، أن يقربنا من بنى الإنسان، أن يغنى عالمنا بالقيم. وعلى ذلك، فالفعل الصحيح هو الذى يجيب على هذه المطالب الأربعة، إلى حد بعيد أو قريب، إذ أن كامل الإنسان فينا، ينهل من كل فعل من أفعالنا. ومع ذلك فإن هناك نماذج من الأفعال تجعل أحدها يعمل وكل السيطرة له ولا ترافقه الأفعال الأخرى إلا موافقة الأصوات الموقعة. ويحدد مونييه اتجاهات الفعل ومنطقاته على النحو التالى:

١- إن الفعل يستهدف فى حالة الصنع السيطرة على مادة من المواد الخارجية وتنظيمها. وهو ما يتمثل فى الفعل الاقتصادى، أو بعبارة أخرى فعل الإنسان على الأشياء، وفعل الإنسان على الإنسان، على صعيد القوة الطبيعية أو المنتجة إطلاقا، سواء أكان ذلك بصدد الثقافة. أو الدين. إن هذا المجال هو مجال العلم المطبق على الأعمال الإنسانية، إنه مجال الصناعة بالمعنى الشامل. بيد أن الإنسان لا يكتفى بأن يصنع وأن ينظم، وإن لم يجد فى عملياته هذه كرامته، وأخوة رفقائه فى العمل، وشيئا من الارتفاع فوق المنفعة، وعالم الاقتصاد الذى يجهل هذه الشروط إنما يعلن عن مجيئ التكنولوجيا الذى يتصرف بالعلاقات الإنسانية كما لو أنها لم تكن إقوانين موضوعية، محمولة على الأشياء. إن علم الاقتصاد لا يستطيع أن يحل هذه المسائل حلا

مونييه : هذه هى الشخصية - ترجمة تيسر شيخ الأرض - ص: ١١٨ - ١١٩.

نهائيا، إلا من خلال تطلعات (السياسي) الذي ينبغي أن يقيم علم الاقتصاد على علم الأخلاق.

٢- أما من زاوية العمل، فإن الفعل لا يهدف بصورة جوهرية إلى إقامة نتاج خارجي، وإنما ينبغي أن يهدف إلى تكوين العامل، تكوين حدقه وميزاته ووحده الشخصية. ومثل هذه المنطقة من مناطق الفعل الأخلاقي، لها غايتها ومقياسها الأصيل والذي تأكد في تلك الدلالة التي أكد عليها المفكرون الوجوديون تأكيداً قويا، إن ما يصنعه العامل هو أقل أهمية هنا من الكيفية التي يصنع بها، ومما سيصبح عليه هذا الصانع. ومع ذلك، فإن الاختيار الأخلاقي ليس عديم التأثير في النظام الاقتصادي، إن الإغريق لأنهم كانوا يطمحون إلى نوع من الحكمة التأملية، تلك الحكمة التي كانت تتذوق القوة قليلا، وتحتقر المادة، فإنهم لم ينشئوا حضارة صناعية حيث برهن مهندسوهم الأوائل أنهم كانوا جد قادرين عليها.

والصناعة والأخلاق هما قطبا التعاون الذي لا ينقسم، ومن ثم فإن مطمح (سان سيمون) الذي يرمى إلى استبدال نظام الأشياء، بالحكومة القائمة على العلاقات الإنسانية، سرعان ما يؤدي إلى أن يعامل الإنسان معاملة شيء أقل من الإنسان.

٣- وكان الإغريق يقولون (نظرية) للدلالة على هذا القسم من فعاليتنا، التي تكتشف القيم، وليس الفعل التأمل من عمل الذكاء فقط، وإنما هو عمل الإنسان بكامله، كما أنه ليس هربا من الفعالية العامة نحو فعالية مختارة ومنفصلة، وإنما هو طموح إلى سلطان القيم، يحيط بكل الفعالية الإنسانية وينميها.

وهذه الفعالية التأملية كانت تؤثر بدورها على الحقل العملى
بأكمله، على نحوين اثنين. كانت تؤثر فى بادىء الأمر بصورة غير
مباشرة، فإن أسمى التأملات الرياضية، التى قادت أقل التأملات نفعية،
هى تلك التى قادت إلى التطبيقات والتى هى أكثر التطبيقات خصبا،
وأقلها نفعاً، فى الوقت ذاته.

١ - ورجل التأمل يستطيع أيضاً، مع كل احتفاظه بالكشف عن القيم
وانجازها، أن يهدف إلى رواج العمل، بصورة غير مباشرة. وعندئذ،
فإننا نقول: إن عمله من النموذج (النبوى). فإن الفعل النبوى يضمن
الصلة بين الجانب التأملى والجانب العملى (ما هو أخلاقى + ما هو
اقتصادى)، كما يضمن الفعل السياسى الصلة بين الجانب الأخلاقى
والجانب الاقتصادى.

٤- ومع قيمة الاشتراك فى العمل، أو الاشتراك فى المصير، أو المشاركة
الروحية، إلا أن العودة إلى البعد الجماعى للفعل قد تؤدي إلى سيادة
النظم الفاشية والشيوعية، فهما مدينتان بقسط كبير من جاذبيتهما، لما
قدماه من هذه الضروب من الاشتراك^(١).

وهكذا تتجاوز دائرة الفعل عند مونيه مجالات المنفعة أو الارتباط المطلق
بسياق الطبيعة. وعدم القدرة على التعالى عليها كما هو الحال بالنسبة للفعل
البرجماتى، كما نتج عنه تجاوز نطاق سيطرة النزعة الجمعية على الخصائص الذاتية
للفعل الفردى وتتعالى على المفهوم الاقتصادى المحدود للفعل، كما هو الحال
بالنسبة لمفهوم البراكسيس عند ماركس، وتتجاوز أيضاً نطاق المفهوم الفردى
السارترى للفعل الذى يربطه بحرية هى أقرب إلى الأسطورة منها إلى شىء آخر

^(١) المرجع السابق : ص ١٥٦ - ١٦٢.

يتجاوز مونييه كل هذه الأبعاد، ليقدم لنا الفعل باعتباره قيمة خلقية، قيمة تكتسب دلالتها ومعناها من خلال مشاركتها في تحرير الإنسانية.

ولعل هذا الإدراك لدائرة الفعل عند مونييه تجعله يقترب إلى حد ما من سارتر في تطور الأخير صوب الماركسية، وهو التطور الذي عبر عنه في كتابه "نقد العقل الجدلي". فقد اتجه سارتر في هذا الكتاب إلى تقديم تفسير ماركسي للتاريخ من خلال نظريته للماركسية باعتبارها أكثر التيارات الفلسفية تعبيرا عن عصرنا من خلال تناولها للشروط المادية للمجتمع، ومن ثم رأى أن وجوديته ليست إلا مجرد أيديولوجيا تحاول التكامل مع الماركسية، لكن سارتر من ناحية أخرى على الرغم من إدراكه طموح الماركسية إلى تحقيق حضارة واحدة ميز بين العقل التحليلي الذي يعمل على حل المشكلات من خلال نسق عقلي مغلق والعقل الجدلي الذي يعمل خلال سياق تاريخي واجتماعي. ومن ثم طابق بين العقل التحليلي والمجتمعات البدائية كما طابق بين العقل الجدلي والعقلية العلمية، ومن ثم كان هجوم كلود ليفي شتراوس على مثل هذه التفرقة مؤكدا أن نزعة التمرکز حول الذات هي التي أملت على سارتر القول بأن المجتمع البدائي يحتل مرتبة دنيا من التطور التاريخي^(١).

^(١) د. محمد مجدى الجزيرى. البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي شتراوس / دار الحضارة ١٩٩٩م.

الفصل السابع

الوضعية المنطقية وتوحيدها بين
الأسطورة والنظرة الفلسفية التقليدية

ظلت الفلسفة ردحا طويلا من الزمن تحيا في وفاق تام مع العلم، بل كان العلم يحيا في ظلها، ويحتذى بها ويستمد شرعيته منها، لسبب بسيط واحد وهو أنه لم تكن ثمة تفرقة بين العلم والفلسفة، بل لم يكن هناك أى معنى لوضع حدود فاصلة بين النشاطين، فهما نشاط واحد، نطلق عليه تارة لفظ الفلسفة، ونطلق عليه تارة أخرى لفظ العلم، ومن هنا عرفت الفلسفة بأنها علم العلوم.

ومع انفصال العلم عن الفلسفة بعد أن كان ممتزجا بها وداخلا معها في كيان واحد، بدأت تثار الشكوك حول وظيفة الفلسفة في ضوء علاقتها بالعلم، وبدأت بالتالى محاولات إخضاع الفلسفة للعلم.

ولو عدنا إلى وظيفة الفلسفة عند رائد المذهب الوضعى أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧)، لوجدناها تتحدد في ضوء نزعتة الوضعية التى نظر بمقتضاها إلى الميتافيزيقا باعتبارها مجرد أثر من آثار الماضى، وأنها شىء ينبغى أن نتغلب عليه بأن نستبدل به البحث عن القوانين وهى العلاقات الثابتة بين الظواهر، ابتغاء الكشف عن أساس علمى لنظام اجتماعى جديد. وليست الفلسفة عند أوجست كونت مجالا مستقلا قائما بذاته. بل تتبع العلم، وتقتصر مهمتها على رد نتائج العلم الى أعلى درجات التعميم. وعليها أن ترتفع من قانون إلى قانون ومن تعميم إلى تعميم، وأن تصل بذلك إلى تصور منظم للعالم، ليس قطعاً تفسيرا للوقائع، لكنه يسمح بالتنبؤ، وتبعاً لذلك يسمح بالعمل.

بهذا اقتصرت مهمة الفلسفة عند أوجست كونت على جمع وتسجيل وتأليف نتائج العلوم الوضعية وتنظيمها معا، وهو ما أدى به إلى إنكار حق الفلسفة فى إثارة التساؤلات وارتياك الآفاق وأخذ زمام المبادرة، ومن ثم غدت الفلسفة تابعة بعد أن كانت متبوعة، وأصبح على الفلاسفة أن يتوقفوا عن إبداء أى رأى انتظارا لما تسفر عنه العلوم من نتائج.

وهكذا بدت الفلسفة فى جانب والعلم فى جانب وبالتالى كان على الفلسفة أن تجرى فى ركاب العلم، فتفقد شخصيتها المتميزة، وتفنى ذاتها داخله، ولا شك

أن مثل هذا الموقف، في تأكيد القاطع لمعارضة الفلسفة للعلم، يشكل تجاهلاً لكل تكامل يفترض وجوده بين المجالين، كما لاحظ بلانشارد B. Blanshard، فإن الفلسفة والعلم يتكاملان ويتعارضان معاً في القيام بواجبهما. فالفلسفة تأتي قبل العلم، والعلم يفترضها ابتداءً فهو يعتمد على تصورات فلسفية مثل الحقيقة والإدراك الحسى والاحتمال والعلية والمكان والزمان، كما يعتمد على العديد من الافتراضات الفلسفية مثل افتراض خضوع الطبيعة لقوانين ثابتة.

والفلسفة بدورها تأتي بعد العلم، فهي تتعقب اكتشافاته وتتأثر بنتائجها، وتحاول التوفيق بين مجالاته المختلفة، كما تحاول تحديد مجالاته الأساسية التي تشتق منها بقية المجالات، وهي تعمل أيضاً على التوفيق بين نتائج العلم وبين القيم الخلقية⁽¹⁾.

والحق أن النزعة الوضعية في نظرتها إلى علاقة الفلسفة بالعلم قد نظرت إلى هذه العلاقة من زاوية واحدة، وهي زاوية الانحياز الكامل للعلم على حساب الفلسفة، ومن ثم شككت وتلوننت نظرتها للفلسفة في ضوء هذه الزاوية وحدها، ومن هنا انطوت نظرتها على تناقضات عديدة، فهي لم تستطع أن تتخلص كلية من تأثير النظرة الفلسفية على الرغم من هجومها عليها، وهو ما أكدته الفيلسوف الفرنسي المعاصر إميل بوترو عندما أكد نوعاً من الميتافيزيقا المستترة عند أوجست كونت، فنحن إذا أردنا أن نكتفى بملاحظة الوقائع الموضوعية أصبح من المستحيل علينا في ضوء هذا المنطق وحده أن نفسر النتائج الرئيسة التي ننتهي إليها مثل عقيدة ثبات قوانين الطبيعة، قانون الأطوار الثلاثة، الامتداد الكلى لفكرة الوضعية، سمو وإمكان التنظيم الكامل للأحوال العقلية، سيادة الإيثار على الأثرة كشكل سوى للنشاط الإنسانى. الإنسانية باعتبارها الكائن الأكبر بمعنى كونها أكثر واقعية وأكبر قيمة من الأفراد. وما يخول لنا أن نتحدث عن ميتافيزيقا مستترة - كما يقول بوترو - يتبدى في فكرة الارتباط، والمذهب والنظام والانسجام والتركيب الفلسفى، وبالجملة فكرة العقل المجرد، على الأقل في عناصرها الشكلية، بوصفه يسهم مع

⁽¹⁾ Feinberg, Joel, Philosophy and Human Condition. Pp. 56.

فكرة الواقع فى تكوين مبدأ الوضعية، وهى الفكرة الكلاسيكية القائلة بطبيعة الأشياء ظاهرة وباطنة ثابتة الأساس وتتطور حسب قوانين معينة، حتى أن الحال الراهنة هى دائما نتيجة ضرورية لمجموع التطور السابق، وتقوم التفسير التركيبى الفلسفى الذى يمضى من الكل بوصفه غاية إلى الأجزاء بوصفها وسائل على التفسير العلمى التحليلى الذى يمضى من الأجزاء بوصفها عناصر إلى الكل بوصفه مركبا. وتبعية النظرية للعمل والعقل للعاطفة والفرد والزمان لما هو كلى خالد^(١).

ورغم هذه الميتافيزيقا المستترة الكامنة فى باطن النزعة الوضعية، إلا أنها لم تعترف بها. بل تجاهلتها كلية. ومن هنا تحددت وظيفة الفلسفة فى ضوء علاقتها بالعلم، فالعلم وحده هو الذى يحدد للفلسفة مجالاتها، إنه يلتهم ما يطيب له من موضوعات ثم يترك للفلسفة بعض البقايا التى يرى أنها تخرج من مجاله أو لا يستطيع دراستها دراسة علمية.

وعلى هذا النحو استطاع العلم أن يسيطر على العديد من الموضوعات التى كانت من نصيب الفلسفة من قبل مثل دراسة الطبيعة الفيزيائية، وحديثا دراسة العقل والمجتمع الإنسانى.

وبذلك أكدت الوضعية Positivism التى نادى بها كونت سلطانها فامتدت إلى مجالات عديدة من مجالات المعرفة البشرية، وتغيرت بالتالى المهمة التقليدية للفلسفة من خلال القواعد العامة للنزعة الوضعية، والتى يمكن تحديدها على النحو التالى:

١. قاعدة الظاهراتية: The rule of Phenomenalism وبمقتضى هذه القاعدة تتلاشى التفرقة بين الماهية Essence والظاهرة Phenomenon فما يكون للوعى أن يدركه إنما يرتبط بمظهر الشيء وحده، فالظواهر هى موضوع دراسة العلم، وهى أيضا الأشياء كما تبدو

(١) ج. بنوبى - مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا - الجزء الأول - ترجمة عبد الرحمن

بلوى ص ١١-١٣.

للإنسان، لا كما هي في ذاتها وبالتالي فلا محل لدراسة عالم الشيء في ذاته Noumenon أو محاولة تجاوز عالم الظاهر إلى عالم الباطن ولا معنى لدراسة جوهر المادة أو طبيعة الروح، أو غير ذلك من القضايا والمشكلات الميتافيزيقية التي تتجاوز نطاق عالم الظواهر^(١).

٢. قاعدة النزعة الاسمية: The rule of Nominalism ومؤدى هذه القاعدة أن الأشياء الفردية هي وحدها التي لها حقيقة موضوعية. وليست التصورات والكميات إلا مجرد أسماء، وليس لها أى وجود خارج الدهن^(٢).

٣. قاعدة رفض أحكام القيم وكافة القضايا المعيارية: Value Judgments & Normative Statements مع التقيد بأحكام الواقع وحدها. فالقيم والقضايا المعيارية لا تعد موضوعات في ضوء النزعة الوضعية^(٣).

٤. قاعدة الاعتقاد بضرورة وحدة المنهج العلمى: Untiy of The Scietific Method فالمنهج العلمى الذى يحقق المعرفة الصحيحة ينبغي أن يكون واحدا بالنسبة لمجالات المعرفة المختلفة، والاختلافات الكيفية بين العلوم المتخصصة ما هي إلا مجرد اختلافات فى المراحل الخاصة بتطور العلم، فالتطور العلمى كفىل بمحو هذه الاختلافات والفروق. ويعتقد البعض بإمكانية رد جميع فروع المعرفة البشرية إلى علم واحد هو الفيزياء. وبالتالي يمكن ترجمة القضايا العلمية إلى لغة الفيزياء فى ضوء وحدة المنهج العلمى^(٤).

وهنا قد يتساءل البعض ما هي المجالات التي تركز للفلسفة حرية البحث فيها، وهل هذه المجالات فى مأمن من نزوات العلم وتطلعاته التي لا تعرف حدا تقف عنده.

^(١)Kolakewski, Leszek. Positivist Philosophy. Pp. 11-13.

^(٢)ibid. pp. 13-16.

^(٣)ibid. pp. 16-17.

^(٤)ibid. pp. 17-18.

يجيب الأستاذ وايتلى Whiteley أستاذ الفلسفة بجامعة برمنجهام على مثل هذه التساؤلات، فيبين لنا وجود مجالات ثلاث لازالت من اختصاص الفلسفة، وهى على النحو التالى المنطق، الأخلاق وعلم الجمال، والميتافيزيقا.

فالمنطق يقصد به نقد التفكير ذاته، وموضوعه تكتيك الفكر، يميز لنا بين البراهين الطيبة والسيئة. ومثل هذا التمييز يختلف عن التمييز بين الآراء الصحيحة والزائفة أو الباطلة. فمن الممكن للإنسان أن يجادل بطريقة لا منطقية بشأن استنتاج صحيح، كما يمكن لآخر أن يجادل بطريقة منطقية بشأن استنتاج خاطىء، ومن هنا فإن المنطق لا شأن له بصحة أفكارنا أو معتقداتنا إنه يمكننا فحسب من التفكير بصورة واضحة، منسقة منظمة.

وحيث أن الوسيلة الأساسية للفكر الإنسانى تكمن فى اللغة، لذا فإن علماء المنطق قد وجهوا انتباههم إلى الطرق التى تستعمل فيها اللغة⁽¹⁾.

أما بالنسبة للمجال الثانى الذى يمكن أن تختص به الفلسفة فهو الأخلاق والجمال. فمثل هذا المجال يخرج عن دائرة العلم، وعلى الرغم من محاولات بعض الفلاسفة إيجاد أخلاق علمية أو علم للجمال، فإن هذه المحاولات لم يكتب لها التوفيق.

هناك بالتأكيد مجموعة كبيرة من المشكلات العلمية المتعلقة بالسلوك الإنسانى والقيم الإنسانية، ويمكن حل هذه المشكلات بالأسلوب العلمى، إلا أن البحث العلمى يبين لنا كيف يتصرف الناس فى ظل شروط معينة، لكنه لا يبين لنا كيف ينبغى أن يتصرف الناس فى ظل هذه الشروط. إن قوانين الطبيعة لا يمكن أن نبين لنا شيئا بشأن الخير والشر أو القبح والجمال. ومن جهة أخرى نجد أن فيلسوف الاخلاق أو الفن ليس بمقدوره أن يبرهن على مدى صحة نظرياته.

ومن الأهمية بمكان أن نفرق بين أحكام الواقع التى يمكن اختبارها عن طريق الملاحظة، وأحكام القيمة التى لا يمكن التحقق منها، حتى لا يتم الخلط بين مجال التقدير والتقييم، ومجال الوصف، وهو ما قد يقع فيه البعض. فعندما يتحدث

⁽¹⁾ Whiteley, C. H. An Introduction to Metaphysics. P.5.

إل بعض عن الحقوق وعن الاستغلال وعن الأصابة، يصعب غالبا اكتشاف ما إذا كانوا يتحدثون عن الفلسفة أم العلم^(١).

أما بالنسبة للمجال الثالث الذى ترك للفلسفة وهو مجال الميتافيزيقا، فيرى وايتلى أن هذا المجال يعد بحق عماد الفلسفة، فعندما نتحدث عن الفلسفة، لا نقصد المنطق أو الأخلاق بل نقصد الميتافيزيقا فحسب، وكأن الفلسفة كلها هى الميتافيزيقا بعينها. فنحن هنا لا نتعامل مع مجرد جزء أو مظهر محدد من مظاهر الواقع، بل إننا نتعامل مع الواقع ككل، آمليين فى تكوين صورة كلية شاملة عنه. هنا حصن الفلسفة المنيع الذى سبق أن أطلق عليه أرسطو اسم الفلسفة الأولى، تحت هذا العنوان تدور المناقشات حول طبيعة المادة والعقل والعلاقة بينهما، وجود الله وطبيعته، حرية الإرادة الإنسانية، خلود الروح الإنسانية.

هنا يحدث النزاع والشقاق بين الفلاسفة، فهناك من يدافع عن الميتافيزيقا ويتوجها كإمبراطورة للعلوم كلها، وهناك من يقلل من شأنها.

وهنا نطرح التساؤل التالى، هل الميتافيزيقا عند وايتلى تعد حقا مستقلة بذاتها، ولا خوف عليها من العلم فى تحديد نطاقها، أم أنها تعد تابعة للعلم تجرى فى ركابه، وتتأثر بمسيرته.

نتابع معا رأى وايتلى فى هذا الصدد، حتى يتضح لنا حقيقة موقفه. يقول وايتلى إننا يمكننا تحديد نطاق أو مجال الميتافيزيقا فى نقاط ثلاث على النحو التالى:

١. تأمل التساؤلات التى ليس فى مقدور العلم فى ضوء وسائله الحالية أن يجيب عليها، منها على سبيل المثال السلوكيات المعقدة للعقل الإنسانى والعلاقات القائمة بين العقل والجسد.

فعلى الرغم من عدم توفر حقيقة علمية مقبولة بشأن مثل هذه الموضوعات، إلا أنه يمكن تكوين بعض الآراء المعقولة بشأنها انتظارا لما تسفر عنه البحوث العلمية. ويستشهد وايتلى ببعض الآراء الفلسفية

^(١) ibid. pp. 5-6.

التي مهدت فيما بعد لنظريات علمية، كالنظرية الذرية التي سبق أن تعرض لها الفيلسوف اليوناني ديمقريطس.

٢. تنسيق المعرفة التي نحصل عليها من مصادر مختلفة كالفيزياء والبيولوجيا وعلم النفس ودمجها في صورة موحدة مع الاستعانة بمختلف النظريات والرؤى الخاصة بالأدباء ورجال الدين والأخلاق في تعميق وتكميل معالم تلك الصورة الكلية.

٣. نقد الفروض الأساسية لمعرفتنا عن طبيعة العالم بالاحتكام إلى كل ما هو جديد في مجال المعرفة العلمية، وبالتالي تصحيح تلك الفروض كلما تعارضت مع نظرية أو اكتشاف علمي جديد^(١).

هذا هو نطاق الميتافيزيقا عند وايتلي، وهذه هي علاقتها بالعلم، ولا شك أن وايتلي جعلها تدور في فلك العلم، فمستقبلها مرهون بمستقبله، من حقا أن تتأمل وتلهو قليلا إلى أن يبدأ العلم في ممارسة نشاطه، فيصبح عليها أن تتوقف، وتبتعد كلية عن طريقه، وهي من ناحية أخرى يمكنها أن تنسق المعارف العلمية المختلفة في منظومة واحدة، أي يمكن أن تبدأ من حيث ينتهي العلم ثم إن فروضها الأساسية تخضع لمعيار وحكمة العلم، فما أثبتته العلم فهو حق وما أنكره العلم فهو باطل، العلم هنا صاحب الأمر والنهي وما على الفلسفة إلا أن تطيع وتستجيب.

وهكذا تنعدم إمكانية الحديث عن استقلال الميتافيزيقا عند وايتلي في مواجهة العلم، فموضوعاتها تتحدد في ضوء العلم، ونتائجها وفروعها تصح أو تبطل في ضوء التقدم العلمي، وهي تعتمد على نتائجها بالدرجة الأولى في تكوين فكرتها ونظرتها عن العالم ككل، فتقوم بالتنسيق بين العلوم بعضها وبعض، وإن كان هذا لا يمنع من أنها تمتلك حرية الحركة إلى حد كبير مما يتيح لها أن تستعين بمجموعة أخرى من الآراء والنظرات الخارجة عن نطاق العلم، كآراء رجال الدين والأخلاق والأدباء.

^(١)ibid. pp. 7.

ولا شك أن نظرة وايتلى فى مجموعها قد تأثرت إلى حد كبير بالنزعة العلمية فى الفلسفة التى تدخلت فى طريقة مناقشته لمجالات الفلسفة، ويؤيد هذا تفرقه بين الفلسفة الشعبية والفلسفة الأكاديمية، فالأولى تتناول قضايا يستحيل التحقق منها كمعنى الحياة، طبيعة الواقع المطلق. فالتساؤلات المرتبطة بمثل هذه القضايا لا تعد تساؤلات حقيقية.

أما بالنسبة للفلسفة الأكاديمية فإنها تميل إلى تركيز اهتمام الفلسفة فى بحث مشكلات فنية فى المنطق منها على سبيل المثال دراسة إمكانية وجود قضايا أولية تأليفية، هل الكليات لها وجود واقعى خارج الذهن.

مثل هذه المشكلات تعد فى رأى وايتلى هى الجديرة بالاهتمام حقا، وهى التى تشكل المجال المشروع للفلسفة الأكاديمية^(١).

الفيلسوف إذن لم يعد فى مقدوره أن يتفلسف بعيدا عن العلم وإلا بدت فلسفته مجرد لغو فارغ لا قيمة له. إنه محكوم بكل جديد فى عالم المعرفة العلمية، بل يكفيه تتبع النتائج العلمية فحسب، يكفيه الإنصات إلى صوت العلم الذى يحدد له مساره، ويحدد له المجالات التى يجوز له أن يتسلى ويلعب فيها، فإذا جرده العلم من كل مجال فليس أمامه إلا أن يقنع بأن يكون تلميذا مطيعا مؤدبا فى مدرسة العلم، يتلقى ويحفظ ويكرر حقائقه ويجمع نتائج بعضها إلى بعض.

وكان عمل الفيلسوف الوحيد - على حد رأى هنترميد^(٢) - هو أن يشغل مركز جهاز الاستقبال العلقى لكل نتائج العلوم المتعددة. فهو يقوم بجمع كل الوقائع والآراء التى يمكن أن يكتشفها العاملون فى مختلف الميادين، دون أن يكون لديهم الوقت الكافى (ربما يكون لديهم الاهتمام اللازم) للجمع بينها فى نسق منظم، بل إن الفيلسوف لا يقتصر على تجميع هذه المعرفة فحسب وإنما هو أشبه بمن يعشق لعبة تجميع القطع الخشبية إلى حد الإدمان، بحيث لا يكتفى أبدا بجمع قطع متعددة فحسب، وإنما يريد تركيبها معا، وذلك من جهة لإرضاء نزعته إلى تحقيق

^(١) ibid. pp. 1-3.

^(٢) هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها. ترجمة د. فؤاد زكريا، ص ٤٨.

شيء ما، ومن جهة أخرى لكي يرى نوع النموذج أو الصورة التي ستكونها القطع وهذا هو الأهم. فالعلم يكتفى بأن يقطع أجزاء الصورة أو في حالات أكثر يضطره ضيق الوقت وقلة الطاقة إلى ذلك وأقصى ما يفعله هو أن يجمع البعض القليل منها لكي يكون جزءا فحسب من الصورة في أحد الأركان الصغيرة داخل الكل، أما الفيلسوف فيهتم بالكل أكثر مما يهتم بالأجزاء، وهو يتوق إلى تكوين الصورة الكاملة إلى حد أنه قد يعمل على سد الثغرات التي لم يتمكن العلم من ملئها بعد، وبذلك يحاول عن طريق الافتراض والاستدلال والتخمين، أن يصوغ صورة أكمل لطبيعة الأشياء.

لو افترضنا الآن تمكن العلم في مرحلة لاحقة من سد الثغرات وبالتالي تحقيق الصورة الكاملة كان علينا أن نتساءل عن طبيعة الدور الذي يمكن أن تقوم به الفلسفة بطبيعة الحال، إنه دور لا تحسد عليه، بل لعلنا لا نغالي إذا ما تضرنا في الحصول على مثل هذا الدور، طالما أن منظورنا الوحيد في النظر إليها أصبح هو المنظور العلمي وحده، ولعل هذا المنظور هو الذي دفع ببعض الفلاسفة إلى محاولة تقديم فلسفة تنهل من نبع العلم وحده، تسمى بالفلسفة العلمية فنجد هانز ريشنباخ (١٨٩١ - ١٩٥٣) وهو من أقطاب الوضعية، يوحد بين نشأة العلم ونشأة الفلسفة، فهو يرى أن أساس المعرفة هو التعميم.

فالقوانين تعميمات والتعميم هو قوام التفسير ذاته، إن تفسير واقعة يعنى إدراج هذه الواقعة في قانون عام^(١) ويمضى ريشنباخ فيقول: لا عجب أذن إن أدى التفسير الناجح لكثير من الظواهر الطبيعية إلى تكوين ميل إلى زيادة التعميم في الذهن البشري.

ومع ذلك فإن الأمر الواقع المؤسف هو أن بعض الناس يميلون إلى تقديم اجابات حتى عندما تعوزهم وسائل الاهتداء إلى إجابات صحيحة. فالتفسير العلمي يقتضى ملاحظة واسعة النطاق. وتفكيراً نقدياً فاحصاً، وكلما كان التعميم الذي نسعى

(١) هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة د. فؤاد زكريا ص ١٨-١٩.

إليه أعظم، كانت كمية المادة الملاحظة التي يحتاج إليها أكبر. وكان التفكير النقدي الذي يقتضيه أدق أما في الحالات التي كان التفسير العلمي يخفق فيها نظراً إلى قصور المعرفة المتوافرة في ذلك الوقت عن تقديم التعميم الصحيح. فقد كان الخيال يحل محله ويقدم نوعاً من التفسير يشبع النزوع إلى العمومية عن طريق إرضائه بمشابهات ساذجة. وعندئذ كان يشيع الخلط بين التشبيهات السطحية، ولا سيما التشبيهات بالتجارب البشرية، وبين التعميمات، وكانت الأولى تؤخذ على أنها تعميمات، وهكذا تتم تهدئة الرغبة في الوصول إلى العمومية، عن طريق تفسيرات وهمية وعلى هذا الأساس نبئت الفلسفة.

ويضرب ريشنباخ مثلاً بما يعنيه بالتفسير الوهمي، فيقول: "إن الرغبة في فهم العلم الفيزيائي قد أدت في كل العصور إلى إثارة السؤال عن كيفية بدء العالم، وفي أساطير الشعوب جميعاً تفسيرات بدائية عن أصل الكون. وأشهر قصة للخلق التي انتجتها الروح العبرانية الخيالية. متضمنة في العهد القديم، وهي ترجع إلى حوالي القرن التاسع ق.م. وهي تفسير العالم على أنه من خلق (يا هو). وهذا التفسير من النوع الساذج الذي يرضى ذهنًا بدائياً أو ذهنًا شبيهاً بأذهان الأطفال إذ يستعين بتشبيهات بشرية. فكما يصنع البشر بيوتاً وأدوات وحدائق، كذلك صنع (يا هو) العالم. وهكذا فإن السؤال عن منشأ العالم المادي، وهو من أعم الأسئلة وأكثرها أهمية، يجاب عليه عن طريق التشبيه من البيئة اليومية^(١).

ويميز ريشنباخ بين نوعين من التعميم الزائف، أحدهما لا يجلب ضرراً والآخر ضار. أما أخطاء النوع الأول التي نصادفها في كثير من الأحيان لدى فلاسفة ذوي أذهان تجريبية، فمن السهل تصحيحها وتقويمها في ضوء المزيد من التجربة. أما أخطاء النوع الثاني، والتي تتألف من تشبيهات وتفسيرات وهمية، فتؤدي إلى المجادلات اللفظية الفارغة، وإلى النزعة القطعية الخطيرة، وهي النوع الذي يسود في - رأى ريشنباخ - أعمال الفلاسفة التأمليين.

(١) المرجع السابق : ص ٢٢.

ويعرّو ريشباخ النوع الثانى من التعميم الزائف - شأنه فى ذلك شأن فلاسفة التحليل إلى وجود لغة فضفاضة تخلق أفكارا باطلة تضلل الفيلسوف فتجعله يقفز إلى نتائج لا يقرها المنطق، ومن هذا المنطلق أصبحت استعارة لفظية أصلا لمبحث فلسفى يسمى بالأنطولوجيا، ويفترض أنه يبحث فى الأسس النهائية للوجود على الرغم من أن عبارة الأسس النهائية للوجود "هى ذاتها استعارة لفظية" ومن هنا فإن الفيلسوف - كما يرى ريشباخ - عندما يصادف أسئلة يعجز عن الإجابة عليها فإنه يشعر بإغراء لا يقاوم لكى يقدم لنا لغة مجازية بدلا من التفسير العلمى، فكأنه يتحدث لغة غير علمية لأنه يحاول الإجابة عن الأسئلة فى الوقت الذى تعوزه فيه الإجابة العلمية، ومن ثم كانت النتيجة المترتبة على هذه النزعة التشبيهية هى أن المذاهب الفلسفية - بدت لريشباخ عائقا فى وجه الفلسفة العلمية وهى الفلسفة التى دعا إليها، وحدد نظرتة النقدية للفكر الفلسفى كله من خلالها، وهى باختصار تقوم على تبعية الفلسفة للعلم كلية، فلا معنى لاستقلال الفلسفة، أو مشروعية نشاطها باعتبارها نظرا مستقلا بذاته. إنها تستمد شرعيتها فى ضوء علاقتها بالعلم وحده طالما أن تاريخ الفلسفة قد أثبت مرارا وتكرارا أن الأسئلة التى توجه إلى الفيلسوف متى انتقلت إلى العالم أصبحت الإجابة عنها أعمق وأقوى ضمانا، وهنا ينبغى أن يتوقف الفيلسوف عن إبداء أى رأى، أو أخذ زمام المبادرة لحل أية مشكلة، كما ينبغى من ناحية أخرى أن نحتكم إلى العلم وحده فى تقييم آراء الفلاسفة، حتى ما بدا منها خارج دائرة العلم فإذا ما أردنا على سبيل المثال الحكم على أهمية آراء أرسطو الميتافيزيقية كان علينا الحكم عليها إن لم يكن بالمعايير العلمية الحديثة فليكن بالمعايير العلمية لعصره، وهكذا تخضع المجالات الفلسفية جميعا بما فيها الميتافيزيقا لمجال واحد فحسب وهو العلم^(١).

وبهذا بدت الفلسفة عند ريشباخ أقرب إلى الأسطورة منها إلى العلم، وهى نفس النتيجة التى انتهى إليها أيضا قطب آخر من أقطاب المنطقية ونعنى به

^(١) المرجع السابق - ص ٢٥.

الفيلسوف المعاصر كارناب Carnap فالفلسفة بمعناها التقليدى عند كارناب هى أقرب إلى الأساطير والشعر منها إلى أى مجال آخر من مجالات الحضارة. فهى شأنها شأن الأسطورة والشعر وليدة الانفعال والعاطفة^(١).

والحق أننا متى نظرنا إلى الفلسفة التقليدية باعتبارها ناشئة عن استخدام لغة فضفاضة تعبر عن العاطفة والوجدان أكثر مما تعبر عن العقل والمنطق كنا بذلك قد اقتربنا إلى حد كبير من عالم الأسطورة.

فكلاهما يمكن رده إلى مصدر واحد وهو اللغة. ونظرية ماكس مولر فى نشأة الأسطورة عن اللغة تقترب كثيرا بل تكاد تتوحد مع موقف الوضعية المنطقية من الفلسفة التقليدية. فالأسطورة عند مولر ليست أكثر من مظهر من مظاهر اللغة، وإن كانت تمثل مظاهرها السلبية لا الإيجابية. فاللغة وكما سبق أن أشار فرنسيس بيكون مصدر هام من مصادر الأوهام والأباطيل. فهى تتألف من كلمات عامة، والتعميمات تدل على الغموض والإبهام على الدوام. وتعدد المعانى والمرادفات فى الكلمات ليست مظهرا من المظاهر العرضية للغة بل هى نتيجة لطبيعة اللغة ذاتها. فإذا كانت الأشياء تتصف بعدة صفات، منها ما يبدو فى بعض الحالات أكثر ارتباطا من بقية الصفات بالاسم الذى يطلق على الشئ، فإننا متى اتجهنا إلى العصور المبكرة لتبين لنا أنه كان لأغلب الأشياء أكثر من اسم. وأصالة اللغة تناسب تناسباً طردياً مع تعدد المترادفات، وباستمرار استخدام هذه المترادفات تظهر وفرة من كلمات الجناس. فعندما نطلق على الشمس على سبيل المثال خمسين اسماً مختلفاً للتعبير عن خصائصها المختلفة، فإن بعض هذه الأشياء سرعان ما يستعمل للدلالة على أشياء أخرى يتصادف دلالتها على نفس الخصائص والصفات. وهكذا يمكن أن تشترك أشياء مختلفة فى نفس الاسم، وهو ما يؤدي إلى ظهور الجناس. وهذه نقطة الضعف الجوهرية فى اللغة، كما أنها تمثل من جهة أخرى الأصل التاريخى الذى انبثقت منه الأسطورة. لقد تساءل ماكس مولر عن كيفية تفسير تلك المرحلة من

^١ د. زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ص ٢٩١.

تاريخ العقل الإنسانى، وهى المرحلة التى ظهرت فيها الحكايات الغريبة عن الآلهة والأبطال، وتلك الكائنات الخرافية، التى لم يرها أى إنسان، والتى يعجز أى عقل سوى على تصورهما، وتوصل إلى نتيجة هامة فى ضوء دراسته لنشأة اللغة وتطورها مؤداها، أن تقدم اللغة ذاتها باعتبارها من أعظم حقائق الحضارة الإنسانية قد أدى بالتبعية إلى نشأة ظاهرة أخرى وهى ظاهرة الأساطير، وهو ما يرجع إلى تسمية نفس الشئ باسمين مختلفين وبالتالي انبثاق شخصيتين مختلفتين من الاسمين، وبذلك تمكن مولر من تفسير ما أدت إليه الفاعلية العقلانية الكامنة وراء الكلام الإنسانى فقد أدت إلى نشأة الأساطير بخصائصها اللاعقلية غير المفهومة.

وبهذا تبدو الأسطورة كظاهرة مرضية، من ناحية أصلها وجوهرها معا. فهى مرض يبدأ فى ميدان اللغة، وهى ليست أكثر من وهم كبير، فهى ليست خدعة واعية، بل هى خدعة تنبع من طبيعة الكلام الإنسانى، وبذلك تدل الأسطورة على حالة من الحالات المرضية.

وقد تلاقت هذه النظرية فى نشأة الأسطورة مع نظرية التطور عند هيربرت سبنسر H. Spenceer والتى تتضمنت دراسة تحليلية لنشأة الأديان. فقد اعتقد سبنسر أن عبادة الأسلاف تشكل المصدر الأساسى لكل الأديان، وأن أول صور العبادة لم تتجه إلى قوة الطبيعة، وإنما اتجهت إلى عبادة الأموات. لكننا إذا أردنا تفسير كيفية الانتقال من عبادة الأسلاف إلى عبادة آلهة فى صورة أشخاص، كان من الضرورى افتراض فرض يساعدنا على تفسير هذا الانتقال. ومن هنا افترض سبنسر أن الكلام الإنسانى يمكن أن يشكل الفرض الوحيد. فهو مجازى بطبيعته، إنه زاخر بالتشبيهات والاستعارات. وليس فى استطاعة العقل البدائى فهم هذه التشبيهات فهما مجازيا، بل إنه ينظر إليها على أنها حقائق. كما أنه يتبع هذا المبدأ فى فكره وأفعاله. ومثل هذا التفسير الحرفى للكلمات أدى إلى عبادة النباتات والحيوانات وأخيرا إلى عبادة قوى الطبيعة .. وكان من العادات الشائعة فى المجتمع البدائى تسمية أى طفل حديث الولادة بأسماء نباتات وحيوانات ونجوم وأشياء طبيعية أخرى. ولم تكن هذه الأسماء فى حقيقتها أكثر من نعوت شخصية تعبر عن بعض الأوصاف الشخصية

التي تنسب إلى البشر. وقد أدى ذلك إلى إساءة تفسير كل الكلمات في ضوء معناها الحرفي، وعلى سبيل المثال، نجد أن استعمال كلمة فجر كاسم حقيقي لأي شخص، قد أدى تلقائياً إلى الاعتقاد بوجود هوية بين الشخص وبين الفجر. وعلاوة على ذلك، فإن إطلاق هذا الاسم على بعض القبائل المجاورة، أو على بعض المنتمين إليها أدى إلى ظهور تفسيرات مختلفة متناقضة عن أصل الفجر.

وهكذا نصل في ضوء تحليلنا لطبيعة اللغة وتطورها إلى الأصل التاريخي لنشأة الأسطورة، فالأسطورة في نهاية المطاف ليست إلا نتيجة لإساءة تفسير الكلمات والمصطلحات. إنها نتيجة لأوهام وأخطاء وأباطيل اللغة وحدها⁽¹⁾.

ويشارك الفيلسوف الانجليزي المعاصر ألفرد أير A. I. Ayer، رأى كل من ريشنباخ وكارناب في الهجوم على مبدأ استقلال الفلسفة، فنجده يحاول تحديد معنى الفلسفة، ويعترف صراحة بصعوبة الإجابة على مثل هذا التساؤل حتى بالنسبة للفيلسوف المحترف، فقد يقال إن الفلسفة تستهدف تحصيل المعرفة، وقد يقال إنها تتضمن بضعة قضايا يحاول الفيلسوف أن تسلم بصحتها، وعلى الرغم من هذه التعريفات إلا أن موضوع الفلسفة يظل غامضاً لنا، فما هو الموضوع الذي تختص الفلسفة وحدها دون غيرها بدراسته بحيث يحق لنا مقارنته بغيره من الموضوعات التي تقوم ببحثها العلوم الأخرى.

وقد تبدو الإجابة الملائمة على مثل هذا الاستفسار أنه بالنظر إلى الفروع المختلفة للفلسفة فإنه لا يوجد موضوع واحد بل موضوعات مختلفة فالميتافيزيقا تختص بدراسة ما وراء بناء الواقع. وعلم الأخلاق يتناول قواعد السلوك الإنساني، والمنطق يدرس قوانين التفكير الصحيح ونظرية المعرفة تبحث حدود إمكانياتنا وقدراتنا المعرفية، قد يسلم البعض بهذا وقد تبدو هذه الإجابة صحيحة لكنها في حقيقتها إجابة مضللة تبعدنا كثيراً عن إدراك معنى الفلسفة، فإذا كان علم الأخلاق

⁽¹⁾ Cassirer' E, The myth of the state. Pp. 31-36.

والترجمة العربية للكتاب للدكتور أحمد حمدي محمود - ص ٣٥ - ٤٠.

يختص بدراسة السلوك الإنساني، إلا أنه من ناحية أخرى لا يقدم لنا دراسة وصفية للسلوك الإنساني على النحو الذي نجده في علمي النفس والاجتماع، وإذا كانت نظرية المعرفة تعمل على كشف قدراتنا وطاقتنا المعرفية، إلا أنها لا يمكن أن تقارن أو توضع على نفس مستوى دائرة المعارف.

أما بالنسبة لعلم المنطق، فإنه يمثل حالة خاصة فهو علم صوري يرتبط بالرياضيات بالدرجة الأولى مما يصعب تمييزه عنها، ومن هنا فإنه يبدو في رأي البعض منفصلاً عن الفلسفة، لكن من ناحية أخرى فإن التساؤلات الفلسفية التي يمكن أن تثار بشأن المنطق شأنها في ذلك شأن التساؤلات الخاصة بالرياضيات إلا أن مثل هذه التساؤلات - على الرغم من ذلك لا تدخل ضمن النسق المنطقي، بل هي تناول حالة القضايا المنطقية وخصائص التصورات المنطقية والطابع المنطقي لأنواع معينة من البراهين.

وهكذا، فإن النتيجة التي يمكن أن ننتهي إليها من خلال تحليل وظيفة الفلسفة على النحو السابق، هي أن الفلسفة أساساً دراسة معيارية فهي ترتبط بتحديد المعايير التي تحكم استخدامنا للمفاهيم والتصورات وتقييماتنا للسلوك ومناهجنا في التفكير.

لكن مثل هذه الإجابة من ناحية أخرى - تبدو قاصرة في نظر أير عن تحديد ماهية الفلسفة الحقيقية إذ أنه يمكن أن يرد عليها بالقول أن لكل نسق أو نظام معاييره الخاصة، وبالتالي فالرياضي ليس في حاجة لمن يخبره بمعنى البرهان الصحيح، كما أن الفيزيائي ليس في حاجة لمن يرشده إلى النظرية الصحيحة، ورجال القانون بدورهم لهم القدرة على تقدير صحة قرائنهم، والمؤرخ يمكنه تقدير قيمة مصادره، وهكذا تنتفي حاجة هؤلاء جميعاً إلى الفلسفة.

لو كان الموقف على هذا النحو، فما دور الفلسفة. ما الدور الذي يمكن أن يساهم به الفيلسوف⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Ayer. A. The Central questions of philosophy. Pp. 1-2.

وهكذا نجد أنفسنا أمام تساؤلات جديدة كلما حاولنا الإجابة على بعضها
تكشفت أمامنا تساؤلات جديدة تزيد الموقف صعوبة، وهنا نجد أير يحاول أن يجد
الإجابة عن تساؤلاته الأخيرة من خلال دراسة وظيفة أو مهمة الفلسفة في أحد
فروعها الهامة، وهي الميتافيزيقا، فماذا تعنى الميتافيزيقا؟ إنها فى استعمالها اللغوى
العادى تعنى ما وراء الطبيعة.

ومع صعوبة تعريف الميتافيزيقا، إلا أنه يمكن تعريفها فى ضوء علاقتها بعلم
الطبيعة، باعتبارها تتناول مجموعة التساؤلات التى تركتها العلوم الطبيعية بغير أن
تجيب عليها، لكن ما نوعية هذه التساؤلات هنا يجيب البعض بأنها تتعلق بدراسة
وبحث بنية الواقع، لكن أليس هذا هو نفس ما تقوم به العلوم الطبيعية، قد يقال إن
كل علم من العلوم يختص بدراسة زاوية محددة من زوايا العالم، أما الميتافيزيقا فإنها
تتجاوز دائرة العلوم التخصصية فى اهتمامها بالواقع ككل، لكن إذ كان الميتافيزيقى
يقوم بنفس العمل الذى يقوم به العالم وإن كان ذلك على نطاق أوسع فكيف إذن
يمكن التمييز بين الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية، إن دوائر المعارف يمكنها أن تحل
الدراسة الفيزيائية محل الدراسة الميتافيزيقية طالما أنها تتضمن كل النظريات
والحقائق العلمية، وهنا يعترض البعض فيقول إن ما نتوقعه من الميتافيزيقى ليس
مجرد قيامه بجمع كل النظريات العلمية فى عصره بل إننا نطالبه بأن يدمجها جميعا
فى صورة كلية عن العالم. إن عليه أن يحقق الفكرة الهيجيلية بتوحيد شتى معارفنا
فى مركب أعلى لكن الصعوبة هنا تكمن فى عدم وضوح ما يقصد صورة العالم ككل،
ربما يطمح البعض فى الوصول إلى هدف أينشتين فى وجود نظرية عامة توحد بين
كل من نظرية النسبية ونظريات الكوانتم^(١).

وبالتالى يمكن الاكتفاء بعلم الفيزياء كعلم كللى شامل، ويمكن القول إن
مثل هذا المطمح، قد تحقق بالفعل إلى درجة ما وبالتالي لم يعد مجرد حلم من
الأحلام فقد أصبح لدينا الآن ما يدعونا إلى الاعتقاد فى إمكانية اشتقاق قوانين
الكيمياء من الفيزياء، واشتقاق قوانين البيولوجيا من القوانين الكيميائية. فإذا أمكن

^(١) ibid. pp. 2-3.

الكشف عن إمكانية اشتقاق القوانين النفسية والاجتماعية من القوانين البيولوجية، فإن البرنامج يصبح كاملاً، ويمكن بالتالى إحالة جميع العلوم الأخرى إلى الفيزياء وحدها، وبهذا تصبح النظرية الفيزيائية قادرة وحدها على شرح وتفسير كل شىء. وبفضلها يصبح ممكناً تقديم صورة عن العالم ككل، لكن نظرية كهذه - فى ضوء طابعها التجريدى المطلق، لا تستطيع أن تقدم لنا إلا صورة رمزية فحسب. ومن هنا تتبدى حاجتنا إلى الرجوع إلى دوائر المعارف من أجل المزيد من التفاصيل العينية الدقيقة.

وربما وجهت بعض الاعتراضات من ناحية المبدأ على رد ما هو عقلى إلى ما هو فيزيائى، أو رد ما هو عضوى إلى اللاعضوى، إلا أنه من الآن فصاعداً، فإن مثل هذه المشكلات تصبح مشكلات علمية بالدرجة الأولى. فإذا لم يكن هناك مثل هذا الاعتراض، أمكن القول بأن افتراض نظرية لتفسير العمليات والحالات العقلية فى ضوء الجهاز العصبى يصبح من صميم عمل علماء النفس وحدهم. أما بالنسبة للميتافيزيقا بنظرياتها التى يستحيل اختبارها بالملاحظة فإنه يصبح من العسير عليها أن تجد شيئاً تساهم به.

ومن المفاهيم الطموحة أيضاً، التى التصقت بالبحث الميتافيزيقى. المفهوم الذى يعزو النظر الميتافيزيقى إلى محاولة تجاوز عالم الظاهر إلى عالم الباطن. وهنا تتميز الميتافيزيقا عن العلوم التى تقتصر على بحث منطق عالم الظواهر وحده. إلا أن مثل هذه النظرة - فى رأى أير - من أبرز ما تميزت به الفلسفة الشرقية عن الفلسفة الغربية، كما أنها ظلت محتفظة بجاذبيتها فى أعين كل من اعتبر الفلسفة فى منزلة عليا لا تدانيها منزلة أخرى وكل من ألحق العلوم الطبيعية بالنزعة المادية وحدها. حقا إن الظواهر يمكن أن تخدعنا. لكن عندما نحلل هذا الأمر نتبين أن الظواهر لا تتعارض مع شىء من نظام آخر بقدر ما تتعارض مع بعضها البعض، وفى ضوء تفسيرنا لبعض الملاحظات بطريقة لا تدعمها ملاحظات أخرى،

فإننا نميل عادة -من واقع اعتقادنا بأن الواقع كما هو في حقيقته يتخفى عنا- إلى اعتبار أن الأشياء ليست دائما على ما تبدو عليه^(١).

وهكذا تسقط مختلف دعاوى النظر الفلسفي المجرد وبالتالي يسقط مفهوم الفلسفة التقليدي باعتبارها نظرة كلية شمولية متعالية على مجالات العلوم الوضعية التخصصية.

والآن، ما هو الدور الذي يمكن للفلسفة أن تقوم به عند أير وغيره من أنصار النظرة العلمية؟

إن الفلسفة عند أير لا يمكنها أن تتجاوز نطاق المحسوس ابتغاء معرفة واقع آخر يتجاوز نطاق العلم والإدراك الفطري^(٢). والفلسفة بذلك لا يمكنها أن تدعى قدرتها على البحث في المبادئ الأولى، وهي ترفض النظرة التقليدية للفلسفة التي مؤداها تحديد مجال البحث الفلسفي بدراسة الواقع ككل^(٣). وفي ضوء هذه النظرية نجد أنفسنا في مواجهة قضايا الميتافيزيقا وجها لوجه وهي في حقيقة أمرها ليست قضايا حقيقية بل هي أشباه قضايا، انبعثت نتيجة تجاهل منطق اللغة، أو بعبارة أخرى، إنها نتيجة أخطاء منطقية فحسب مرتبطة بطريقة استعمال اللغة^(٤).

ومن هنا فإن قضاياها أقرب إلى قضايا الشعر العاطفية^(٥). وبذلك تقترب نظرتها من نظرة الأسطورة إلى حد كبير، فما تقدمه لنا الميتافيزيقا في نهاية المطاف لا يختلف كثيرا عما تقدمه الأساطير أو الأعمال الفنية. فهي تكتفي بالتعبير عن دائرة الانفعالات أو العواطف، وإن حاولت ذلك من خلال صيغة عقلية.

ويصل أير من خلال نقده للنظرة التقليدية للفلسفة إلى تحديد وظيفة محددة ينبغي أن تلتزم بها الفلسفة، ألا وهي وظيفة التحليل المنطقي للمفاهيم والرموز العلمية، ومن ثم فالفلسفة هي نشاط تحليلي في المقام الأول^(٦).

(١) ibid. p. 4.

(٢) Ayer. A. j. Language, Truth and Logic. P. 45.

(٣) ibid. p. 64.

(٤) ibid. p.56-58.

(٥) ibid. p. 59.

ويوضح لنا أيضا الفيلسوف النمساوي لودفيج يوهان فيتجنشتين Ludwig Wittgenstein (١٨٨٩-١٩٥١) دور الفلسفة فيقول:

ليست الفلسفة علما من العلوم الطبيعية (كلمة فلسفة يجب أن تعنى شيئا إما أن يكون أعلى أو أدنى من العلوم الطبيعية ولكن ليس على مستواها). إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار، فالفلسفة ليست نظرية من النظريات، بل هي فاعلية. ولذا يتكون العمل الفلسفي أساسا من توضيحات. ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا الفلسفية، إنما هي توضيح القضايا فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة وإلا ظلت تلك الأفكار مبهمة إذا جاز لنا هذا الوصف.

إن الفلسفة يجب أن تحدد ما يمكن التفكير فيه، وبالتالي ما لا يمكن التفكير فيه. إنها تحدد ما لا يمكن التفكير وذلك من خلال ما يمكن التفكير فيه^(١). وإذا كانت مهمة الفلسفة أصبحت مقصورة على عملية التوضيح المنطقي للقضايا، فلنا أن نتساءل كيف يتسنى تحقيق مثل هذا الهدف. هنا نرى أصحاب هذا الاتجاه يعولون على دور التحليل وأهميته بالنسبة لتحقيق هذه المهمة، ومن هنا سميت فلسفتهم بالفلسفة التحليلية.

وهنا نتساءل ما المقصود بالفلسفة التحليلية. ولعلنا لو نظرنا إلى ما يقوم به العالم وليكن عالم الكيمياء لاستطعنا توضيح معنى التحليل الفلسفي، فإذا كان عالم الكيمياء يقوم بتحليل المركبات المادية وردها إلى أبسط العناصر المكونة لها، فإن فيلسوف التحليل يقوم بدوره بهذه العملية التحليلية لكنه يقوم بها في مجال اللغة، ومثل هذه الدراسة لعالم اللغة تختلف اختلافا جذريا عن الدراسات واللغوية الأخرى المعروفة باللغويات والصوتيات أو علوم اللسان^(٢).

^(١) د. عزمي إسلام. لدفيج فيتجنشتين. ص. ٣٧٠-٣٧٢.

انظر أيضا رسالة منطقية لفيتجنشتين ترجمة د. عزمي إسلام.

^(٢) Ammetmenn, R. (editor) Classics of Analytic Philosophy. P. 2.

ذلك ان الفيلسوف التحليلي لا يعنى بدراسة اللغة لوضع آراء علمية بشأنها بقدر ما يعنى بها لاعتقاده بأن مثل هذه الدراسة لها قيمتها بالنسبة للفلسفة ذاتها. وبالرغم من اتفاق فلاسفة التحليل على البدء بدراسة اللغة إلا أنه يوجد اتفاق عام بينهم حول اللغة التي يدرسونها. فالبعض يرى أن التحليل الفلسفي للغة ينبغي أن يتجه إلى تكوين أنسقة لغوية اصطناعية جديدة باعتبار أن قوانين مثل هذه الأنسقة اللغوية الجديدة تعد أوضح وأكمل وأدق من القوانين التي تحكم استعمالنا للغة العادية. فكما أن العلم عليه أن يخلق مفرداته التقنية ويقدم تصوراتهِ الرئيسية، كالطاقة والكتلة والذرة فإن الفلسفة بدورها عليها أن تطور وتنمي مفرداتها وتنشئ سلسلة من التصورات لحل مشكلاتها الأساسية. وهؤلاء يلقبون بفلاسفة الوضعية المنطقية، لكن بالإضافة إلى هذا الفريق فإنه يوجد فريق آخر من فلاسفة التحليل يرى أن مثل هذه اللغات الاصطناعية تبدو فائدتها محدودة بالنسبة للفلسفة، وفي رأيهم أن المشكلات الفلسفية يمكن حلها عن طريق التحليل الدقيق للغة العادية التي نستخدمها جميعا في اتصالنا ببعضنا البعض، وهؤلاء الفلاسفة يلقبون بفلاسفة اللغة العادية.

فالفريق الأول - فريق الوضعية المنطقية - حدد هدفه الرئيسي في وضع أساس راسخ للعلم، وبالإضافة إلى ذلك فهو يرى أن مثل هذا الأساس المتين الذي يتحقق بالتحليل المنطقي لكل القضايا والمفاهيم، سواء تلك المستخدمة في العلوم أو في اللغة اليومية، يمكن أن يؤدي إلى إطار لعلم موحد، ويعنى بالعلم الموحد نسقا شاملا من المفاهيم والألفاظ المشتركة بين كل العلوم المختلفة، دون أن ينفرد بها علم واحد أو اثنان فقط، ومثل هذه اللغة يمكن اعتبارها لغة عالمية للعلم، ويمكن عن طريقها الجمع بين عبارات تنتمي إلى ميادين مختلفة في قضايا ذات معنى.

ومتى انتقلنا إلى الفريق الثاني وهو فريق الفلسفة التحليلية لوجدناه يركز بحثه على مجال اللغة العادية اليومية فحسب، دون أن يتجاوز هذا الهدف إلى خلق أو اصطناع أنسقة لغوية جديدة أو لغة عالمية بديلة فالاهتمام هنا ينصب بالدرجة

الأولى على معنى اللفظة فى استعمالها، وهو ما يمكن ملاحظته فى التطور الأخير لفلسفة فتجنشتين، والتي تبدت بصفة خاصة فى كتابه "مباحث فلسفية".

وهكذا يمكننا التميز بين مدرستين أساسيتين من مدارس التحليل، مدرسة تستهدف تقديم أنسقة لغوية جديدة وتعرف باسم الوضعية المنطقية ومدرسة أخرى تعتنى بتحليل اللغة العادية فحسب وتعرف باسم مدرسة التحليل اللغوى.

ويمكن القول بأن معظم فلاسفة التحليل المعاصرين إنما يدينون بالفضل إلى كل من جورج مور وبرتراند رسل اللذين التقيا فى كمبردج عام ١٨٩٠ فكان اتفاقهما حول الثورة على المثالية التى تمثلها النزعة الهيغيلية الجديدة وهى التى كانت سائدة فى انجلترا وقتها، وكان ألمع الفلاسفة الانجليز المثاليين فى ذلك الوقت هو الفيلسوف الانجليزى المعروف برادلى وقد اعتمد مور فى حملته على النزعة المثالية على إيمانه بصدق الإدراك أو الذوق الفطرى Common Sense الذى يمكننا الحصول على معرفة لا ينبغى أن تكون موضع تساؤل. حتى إذا ما تيقن من صدق هذه المعرفة فى ضوء الإدراك الفطرى نراه يعمل بعد هذا على تحليل هذه المعرفة لمعرفة عناصرها وإدراك مقوماتها وتفهم مدلولاتها، ومن هنا فإن مور لم يعمد إلى بناء مذهب ميتافيزيقى شامل بل اكتفى بتحليل أقوال الفلاسفة لكشف الأخطاء والمغالطات التى حفلت بها كتاباتهم، ومن هنا وجدناه يصرح لنا بنظرته الفلسفية قائلا ((لا أظن أن العلم أو العلوم كانت لتوحى إلى بآية مشكلات فلسفية، أما ما قد أوحى إلى بالمشكلات الفلسفية فهو أشياء قالها فلاسفة آخرون عن العالم وعن العلوم وفى كثير من هذه المسائل التى أوحى إلى بها عن هذا الطريق وجدت نفسى - وما أزال أجد نفسى .. مشغوفا بالبحث كل الشغف، وكانت هذه المسائل على نوعين رئيسين:

النوع الأول: منها مشكلات تدور حول ما يكون الفيلسوف المعين قد قصد إليه بشيء قاله، فماذا عساه يعنى على وجه الدقة بهذه العبارة أو تلك مما ورد فى فلسفته؟

والنوع الثاني: مشكلات تدور حول هذا السؤال: ماذا يسوغ لهذا الفيلسوف أو ذاك أن يصف هذه العبارة أو تلك من أقواله بأنها حق.

وشارك رسل زميله مور في فحص المثالية بنزعتها الميتافيزيقية وإن استند في هجومه إلى أسباب ومبررات مختلفة تستلزم من طبيعة التحليلات الرياضية المنطقية ذاتها، ذلك أن المثالية متى آمنت بأن وجود الشيء هو قابليته للإدراك فإنها تكون بذلك قد أحالت الوجود إلى الذات، ولما كانت الذات بطبيعتها روحانية كان معنى ذلك أن الوجود كله روحانيا أيضا، وبالتالي فإنه لا توجد إلا حقيقة واحدة فحسب ومثل هذا الرأي ينتج عنه استحالة وجود حقائق جزئية كحقائق الرياضة، وهي نتيجة لا يمكن قبلها، ومن ثم لم يرد رسل للفلسفة أن تقدم نسقا ميتافيزيقيا شاملا يستوعب كل شيء، بل لقد قارب الفلسفة من العلم بأن جعلها تنصرف إلى دراسة بعض المسائل الجزئية في ضوء المنهج الرياضي الذي يكتفى بتحليل الأفكار وردها جميعا إلى عناصرها الأصلية الأولى.

وبهذا يمكن للفلسفة أن تحاكي العلم فتحقق تقدما شبيها بما حققه⁽¹⁾.

والحق أن الفلسفة عند رسل كما أوضح في الفصل الذي كتبه تحت عنوان المنطق باعتباره ماهية الفلسفة من كتابه "معرفتنا بالعالم الخارجي"، لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات منطقية فحسب، والفيلسوف عند رسل ينبغي أن يكون محايدا وموضوعيا من الناحية الخلقية، ومن هنا استبعد قضايا الأخلاق، كما استبعد محاولة تقديم نظرة شاملة للكون من دائرة البحث الفلسفي⁽²⁾. فالفلسفة عنده ينبغي أن تلتزم بالمنهج العلمي، ومن منطق هذا الالتزام، عليها أن تنصرف إلى دراسة المسائل الجزئية المنطقية أو الطبيعية.

وعلى الرغم من اتفاق مور مع رسل في الهجوم على المثالية، إلا أنهما لم ينتابهما الشك في إمكانية حل بعض المشكلات الميتافيزيقية، ومن هنا كان اعتقادهما بأن الحقيقة الميتافيزيقية ليست ممكنة فحسب، بل لقد نجحا في التوصل

⁽¹⁾ ibid. pp. 3-4.

⁽²⁾ Passimore, J. A. Hundered Years of philosophy. Pp. 215-216.

إلى شيء منها، ومن ثم فإن عدم اقتناعهما بالفلاسفة السابقين عليهما إنما يعود بالدرجة الأولى إلى تلك الوسائل التي استعملت لحل المشكلات الميتافيزيقية باعتبار أن التحليل سواء كان عن طريق المنطق الرمزي أو عن طريق تحليل اللغة العادية يعد هو وحده الوسيلة المأمونة لتحديد وتوضيح المشكلات الفلسفية وبالتالي حلها. وبرغم موقفهما هذا، إلا أن أحدا لا يمكنه إنكار تأثيرهما العميق في نشأة الوضعية المنطقية، وإن لم يتحقق مثل التأثير بصورة مباشرة وإنما تحقق بفضل فيلسوف تحليلي آخر تتلمذ على أيدي رسل ومور ونعنى به لود فيج فتجنشتين. فالفلسفة عند فتجنشتين تعتبر بدرجة أساسية مجرد نشاط لتوضيح اللغة، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تكون مصدرا لحقيقة هذا العالم، بل إن واجب الفيلسوف الوحيد هو أن يكشف لمن تؤرقه تساؤلات ميتافيزيقية متنوعة - يكشف له أن مثل هذه التساؤلات هي في حقيقتها بلا معنى ولا يمكن الإجابة عليها.

يقول فتجنشتين ((إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن موضوعات فلسفية ليست كاذبة فحسب بل هي أيضا عديمة المعنى. وعلى هذا فإننا لا نستطيع أن نجيب على مثل هذا النوع من الأسئلة ولكننا نكتفى بأن نقرر فقط إنها عديمة المعنى. ذلك أن معظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة إنما نشأت نتيجة عدم فهمنا لمنطق لغتنا. والحق أن تأثير فتجنشتين على الوضعية المنطقية كان عميقا للغاية وخصوصا في المرحلة الأولى من مراحل تطوره، ففي هذه المرحلة وقع فيها تحت تأثير رسل وكتب رسالته في المنطق، والتي تأثر بها أنصار الوضعية المنطقية في ضوء دعوته إلى ضرورة وجود لغة علمية جديدة.

أما في المرحلة الثانية من مراحل تطوره، فقد اتجه فيها إلى تحليل اللغة العادية التي نستعملها، أو بعبارة أخرى، اتجه إلى البحث عن معنى اللفظة في استعمالها. ومن ثم اختلفت نظرية المعنى عند فتجنشتين على نحو ما بدت عليه في "رسالة منطقية" عن نظريته في المعنى في مرحلته الفلسفية المتأخرة كما عبر عنها في كتابه "مباحث فلسفية" ١٩٣٥، فقد تخلى عن نظريته في التطابق بين اللغة والواقع. مع ضرورة إبداع لغة رمزية اصطناعية مثالية جديدة، مكتفيا بالبحث عن

معنى اللغة كما تستعمل في الحياة العادية اليومية، فاللغة هنا مجرد أداة لتحقيق أغراض وحاجات إنسانية وليست مجرد وسيلة لتصوير الوقائع والموضوعات فحسب^(*).

ثم جاءت الخطوة الحاسمة عندما تأسست حلقة فيينا عام ١٩٢٩ على يد الفيلسوف النمساوي موريس شليك Mortiz Schlick (١٩٨٣-١٩٣٦).

لم ينكر شليك قيمة الفلسفة، لكنه رفض النظر إليها بوصفها فرعاً من فروع المعرفة، ومن هنا كان هجومه على محاولات رفاقه من الوضعيين الذين ساروا على نفس خطوات رسل، وحاولوا تأسيس فلسفة علمية Scientific Philosophy أو استبدال مصطلح منطق العلم Logic of Science بمصطلح الفلسفة Philosophy وكان الخطأ الذي وقعوا فيه مصدره اعتقادهم بأن عملهم هذا قد نجح في التخلص كلية من التقاليد الفلسفية العريقة، وظنهم بإمكانية إحلال أى نوع من المعرفة العلمية محل الفلسفة، ذلك أن الفلسفة كما يراها شليك. متفقا في ذلك مع رأى فثجنشتين هى فى المقام الأول نشاط Activity وليست علماً أو نظرية. ومثل هذا النشاط يتخذ من البحث فى معانى الكلمات مجالا أساسيا له^(١).

وهكذا تحولت الفلسفة عند أنصار الوضعية المنطقية إلى مجرد تحليل للألفاظ وتعريف لها، وكان هذا الموقف بمثابة ثورة على النظرة المتعارف عليها لعالم الفلسفة، فكان من الطبيعى أن تتناولها الأقلام ما بين متحمس لها، وثائر عليها. واختلفت المنطلقات التى انطلق أصحابها منها، فمنطلق يدعو إلى رفض الخرافة والأسطورة والميتافيزيقا والالتزام بمنطق البحث العلمى فحسب، ومنطلق آخر يرى أن التحليل اللفظى فحسب هو سلب لوظيفة الفلسفة الحقيقية بل وإلغاء لها وشل لقدرتها على التغيير والثورة. وفى لغتنا العربية تعددت الكتابات التى تناولت هذا الأمر بالتقييم والنقد، نذكر منها مؤلفات الأساتذة زكى نجيب محمود وتوفيق

(*) لفصيل موقف فثجنشتين راجع كتاب الدكتور عزمى إسلام عن فثجنشتين.

^(١) ibid. pp. 369 – 370.

الطويل ويحيى هويدي وزكريا إبراهيم وياسين خليل وغيرهم^(١)، وفي الغرب تعددت الدراسات التي أيدت أو رفضت الوضعية المنطقية، وإن كان من أبرز الرافضين لها هربرت ماركيز في تناوله لها باعتبارها فلسفة محافظة تلتزم بمنطق الواقع الفعلي ولا تعمل على تغييره^(٢) وأصحاب التيارات الماركسية في نقدهم لها باعتبارها بعيدة عن تفهم جدلية الواقع الاجتماعي في ضوء نزعتها الصورية المجردة^(٣)، يضاف إلى هذا نقد سوزان لانجر لها في كتابها "الفلسفة مفتاح جديد" من منطلق تجاهل الوضعية المنطقية للآفاق الرحبة لعالم المعنى^(٤).

وليس مجالنا هنا عرض كل هذا الآراء، وإنما حسبنا القول إن الوضعية المنطقية إذا كانت قد وجدت بين مفهوم الفلسفة وعالم الأسطورة، فإنها لم تبتعد كلية عن عالم الأسطورة بسقوطها في عالم الألفاظ والعبارات باعتباره وحده العالم الجدير بالاهتمام، وهو العالم البعيد عن كل التجارب والواقع والظواهر الفعلية المعاشة. ومن هنا يمكن أن نطلق عليه عالم البروتوكول باعتباره مرتبطاً بلغة البروتوكول عند كارناب، وهي لغة رمزية خالصة لا علاقة لها بالواقع التجريبي^(٥). تدفعنا الوضعية المنطقية إلى هذا العالم، وإلى هذه اللغة، فتدفعنا بذلك إلى فقدان هويتنا الإنسانية، والتعامل مع رموز مجردة هي أشبه برموز الأساطير المقدسة، فقد تم تفرغها من مضامينها الواقعية وأبعادها الإنسانية. فتحولت بذلك إلى كيانات تبدو مستقلة عنا، تواجهنا وتفرض وجودها علينا، وما علينا إلا أن نتحرك من خلالها، ويتحدد نشاطنا كله في إطارها.

(*) انظر على سبيل المثال المؤلفات التالية: المنطق الوضعي، خرافة الميتافيزيقيا، نحو فلسفة علمية للدكتور زكي نجيب محمود، أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل، الوضعية المنطقية في الميزان، الفلسفة الحديثة والمعاصرة للدكتور يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة المعاصرة للدكتور زكريا إبراهيم ومقدمة في الفلسفة المعاصرة للدكتور ياسين خليل، فلسفة برتراند رسل للدكتور محمد مهران.

(١) Marcuse, H. Negations. P. 142.

(٢) انظر في ذلك ما كتب عن الوضعية المنطقية في دراستنا عن ليفي شتراوس والحضارة المعاصرة.

Philosophy in a new key

(٣) انظر كتاب سوزان لانجر.

(٤) Passmore, J. A. Hundred Years of Philosophy. Pp. 376-379.

الفصل الثامن
عالمنا المعاصر
حول أسطورة التكنولوجيا
وصولاً إلى المعلوماتية

هل كان فى ذهن ديكارت عندما رأى أن كل شىء فى العالم الحسى يتم
أى بتطبيق قوانين الحركة فحسب ودون أن تتدخل أى علة خارجية، وكان
الكون المادى قضية رياضية تبسط وفقا لقوانين آليه، بل وعندما رأى فى الآليه
تفسيرا للأجسام العضويه أيضا - نقول هل كان فى ذهنه عندما قدم نظريته فى الآليه
الشاملة صورة متوقعة للتكنولوجيا المعاصرة، وصورة أخرى موازية لها لفلسفة
التكنولوجيا؟^١ حقا إن أهداف ديكارت لم تكن تستهدف تأسيس فلسفة فى
التكنولوجيا، ونظريته فى آليه الحيوان التى مؤداها أن الحيوان ما هو إلا مجموعة
من اللوالب والعجلات والأنابيب والمضخات وغيرها من الماكينات والآلات الصناعية
لم تكن تستهدف إلا البرهنة على عدم إمكانية نسبة النفوس إلى أنواع الحيوان^(١)
لكن هذا لا ينفى بأنه كان من المبشرين بفلسفة التكنولوجيا، رغم اختلاف المقاصد
على نحو ما.

والحق أن الاهتمام بفلسفة التكنولوجيا هو اهتمام حديث نسبيا، وقبيل
الحرب العالمية الثانية لم يكن تناول قضية التكنولوجيا من نصيب الفلاسفة
والمفكرين بقدر ما كان من نصيب الشعراء والفنانين، ولا شك أن التقدم
التكنولوجى المتزايد منذ الثورة الصناعية قد توافق مع سيطرة الإنسان على الطبيعة
والنزعة التفاؤلية لعصر التنوير، كما ساهمت نظريات التطور الاجتماعيه والبيولوجية
فى القرن التاسع عشر فى تنبيه الأذهان إلى توقع حدوث تطور مادى تكنولوجى
بعيد المدى يؤثر بدوره على التقدم الاجتماعى والأخلاقى والثقافى للجنس
البشرى. ومع ذلك، فسرعان ما اهتزت الثقة فى إمكانيات التكنولوجيا، وبعد أن
كانت ثقة مطلقة لا حدود لها أصبحت ثقة محدودة تبعث على الشك أكثر مما تبعث

^١ لتفصيل موقف ديكارت انظر كتاب أستاذنا الدكتور عثمان أمين عن ديكارت وخصوصا
الفصل الرابع من هذا الكتاب.

على اليقين، ومن ثم بدأ التوتر بين الوعي بحدود التقدم وبين الفكرة التقليدية عن إمكانية تحقيق تقدم مستمر. وطفّت إلى السطح مشكلات عديدة، كنقص الموارد وسباق التسلح والتبؤ أو العلاقة بين الكائنات وبيئتها. ومثل هذه المشكلات أوجدت ما يشبه السخط أو التدمير تجاه مسؤولية التكنولوجيا.

وبدت التكنولوجيا بمثابة كبش الفداء لكل شرور عصرنا⁽¹⁾، واتجه العديد من فلاسفة الحضارة إلى الهجوم عليها واعتبارها التجسيد الحي لأزمة الحضارة الغربية المعاصرة. ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل لقد اتخذت التكنولوجيا شكل الأسطورة، وبالتالي كان لابد من مقاومتها، بمعنى تخليصها من أبعادها الأسطورية وإدخالها في مجال النظرة النقدية والتقييم الإنساني. ولم يعد بمقدور الفيلسوف المعاصر أن يتجاهل تأثير التكنولوجيا على مجرى الواقع الإنساني، ولو حاولنا عرض اهتمامات الفكر المعاصر بقضية التكنولوجيا لضايق بنا المجال. فلم تعد قضية التكنولوجيا من القضايا الهامشية أو الثانوية بالنسبة للعالم الفلسفي. بل أصبحت قضية جوهرية محورية تستحق كل اهتمام. وهكذا تغيرت التقاليد الفلسفية والتي كانت تقصر مجال الفلسفة على عالم التأملات النظرية والأفكار الثابتة بعيداً عن النشاط العلمي التكنولوجي بما يتسم به من طبيعة إجرائية.

لقد بدت التكنولوجيا عند البعض مجرد حرفة Craft أو على الأقل مجرد تطبيق للاكتشافات العلمية، وهي على هذا النحو مجرد نشاط أقل شأنًا أو قيمة من غيره، لا يستحق البحث الفلسفي. وباستثناء الفلسفة الماركسية، فإن الاتجاه إلى تناول الإنسان بوصفه حيواناً عاقلاً أدى إلى تجاهل النظر إليه بوصفه حيواناً صانعاً Homo Fabre، وإن كان هذا لا يعني أنه لم تكن هناك بحوث فلسفية تتعلق بالتكنولوجيا بصفة عامة، إلا أنه يمكن القول أن البحث الفلسفي التخصصي في مجال التكنولوجيا من خلال الدراسة الأكاديمية لم يوجد كميدان أو حقل معترف به إلا منذ فترة وجيزة نسبياً لا تتناسب مع تاريخ الفلسفة المعاصرة،

⁽¹⁾ Gutterom Flisto. (editor). Contemporary Philosophy of Science. Vol 2. Pp. 361-362.

وربما قيل فى تفسير ذلك، أن التكنولوجيا نفسها لم يتضح تأثيرها ومدى خطورتها على الحياة المعاصرة إلا مؤخراً، وبالتالي فإن الاهتمام بها فلسفياً كقوة مؤثرة يتزامن مع المرحلة الراهنة لتطورها. ومن ثم فإن جملة التحديات التى أوجدتها فرضت على الفلاسفة ضرورة التصدى لها. إذا أضفنا إلى ذلك أنه إذا كان على العلم والتكنولوجيا أن يوضحا المشكلات الفعلية والنتائج المترتبة على فعل معين، بينما تتناول العلوم الإنسانية، بما فيها الفلسفة، القضايا المعيارية، باستثناء بعض الاتجاهات الفلسفية، أمكن بالتالى أن نتبين - فى حالة مراعاة مبدأ تقسيم العمل بين المجالين - أن المشكلات المتعلقة بمنطقة التكامل بينهما ليست من اختصاص أى مجال منهما. وإذا كان من بين واجبات الفلسفة أن تقوم بمناقشة روح العصر مناقشة نقدية، أمكن بالتالى تأكيد مشروعية فلسفة التكنولوجيا^(١).

والحق أن الاهتمام المتزايد بمناقشة مشكلات فلسفة التكنولوجيا ينعكس على عدد البحوث التى أقيمت فى العديد من المؤتمرات الفلسفية وأبرزها مؤتمر فيينا ١٩٦٨ وفارنا ١٩٧٣ ودوسلدورف ١٩٧٨^(٢).

وفى ضوء الاهتمام المتزايد باتخاذ التكنولوجيا موضوعاً للنقد والتحليل، كان لابد من العمل على تعريفها وإيضاح معناها. هنا تعددت المحاولات، وتعددت بالتالى الأبعاد التى يمكن أن تتضمنها التكنولوجيا. فنجد عند كل من لينك Lenk وروبول Rophl محاولة نحو استخلاص العناصر الأساسية للتكنولوجيا من خلال مجموع ما كتب بالألمانية حول موضوع التكنولوجيا على النحو التالى: علم طبيعى تطبيقي، مركب من الآلات والسرعة، تعبير عن إرادة القوة واستغلال الطبيعة والكشف عن أسرار الطبيعة وإعادة صياغتها، تحقيق الأفكار والتصورات، الخلاص الذاتى للإنسان، الإنتاج بوفرة، تحرير الإنسان من أغلال الطبيعة، خلق بيئة اصطناعية، تموضع العمل الإنسانى.

^(١) ibid. p. 362-363.

^(٢) ibid. p. 363.

ومع تعدد هذه الخصائص والسمات ظهرت الحاجة إلى تصنيفها داخل نسق معين، ومن هنا اقترح روبول التمييز بين ثلاثة مظاهر للتكنولوجيا وهى: المظهر الطبيعى ويشمل العلم والهندسة وعلم التبيؤ، المظهر الفردى والإنسانى ويشمل الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم وظائف الأعضاء وعلم الجمال، المظهر الاجتماعى ويشمل الاقتصاد وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والتاريخية.

واقترح مكجين McGinn تناول التكنولوجيا كصورة من صور النشاط الإنسانى مثلها فى ذلك مثل العلم والفن والدين والرياضة، وإن كان هذا لا ينفى تميزها بطبيعة خاصة، فهى نشاط صناعى ينتج أشياء مادية ويشكل أشياء ويستهدف مد نطاق الفعالية الإنسانية إلى مجالات متعددة، وهو يعتمد على العلم والمعرفة واستخدام وتوظيف الموارد المتاحة، وهو نشاط منهجى، وهو يكتسب وحدته فى وسط اجتماعى ثقافى، كما يتشكل بواسطة زمرة المهن العقلية الموجودة فى ذلك الوسط.

ويقترح ميتشام Mitcham تعريف التكنولوجيا من الناحية الوظيفية فى ضوء عدة وسائل على النحو التالى: التكنولوجيا كموضوع يشمل الأجهزة والأدوات والآلات، التكنولوجيا كمعرفة تشمل المهارات والقواعد والنظريات، التكنولوجيا كعملية تشمل الاختراع والتصميم والصنع والاستعمال، التكنولوجيا كاختيار تشمل الإدارة والواقع والحاجة والقصد. وهو ينظر إلى العنصر الأخير المتعلق بالاختيار باعتباره العنصر الذى يربط التكنولوجيا بمجال التقييمات الثقافية⁽¹⁾.

ويمكن أيضا التمييز بين معنيين للتكنولوجيا، معنى ضيق وآخر متسع. فالتكنولوجيا بمعناها الضيق تشمل المنتجات المادية العينية التى تنتج وتستعمل بواسطة تطبيق نظم هندسية. وفى ضوء تعريف التكنولوجيا على هذا النحو الذى يفيد قيامها بتغيير العالم المادى، تصبح التكنولوجيا تعبيرا عن كل شىء يضعه الإنسان بنشاطه الإبداعى بين نفسه وبين العالم الموضوعى.

⁽¹⁾ ibid. pp. 369.

أما إذا اتجهنا إلى التكنولوجيا بمعناها المتسع لوجدنا أنها لا تتحدد بميدان الهندسة، بل تمتد إلى كل نشاط فعال منهجي. وهنا نحدد التكنولوجيا باعتبارها جملة الطرق التي نصل إليها بصورة عقلية تتسم بالكفاءة المطلقة في كل مجال من مجالات النشاط الإنساني. وعند ماركيز نجده يرى أنه بواسطة التكنولوجيا يتحقق امتزاج الثقافة والسياسة والاقتصاد في نسق شامل يتلخ أو يرد كل البدائل^(١). ولعل هذا التعريف وراء اعتقاد البعض، ومنهم ماركيز بقدرة التكنولوجيا المعاصرة على التقريب بين النظامين الرأسمالي، والاشتراكي، وإلغاء ما بينهما من فوارق.

مع تعدد التعريفات التي قدمت للتكنولوجيا فإن تعريفها من خلال محاولة التقريب بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي، وإلغاء الاختلاف بين العلم والتكنولوجيا يتوقف إلى حد بعيد على الأسلوب الذي نتناول به التكنولوجيا، فإذا كنا نوحدها بينها وبين العلوم الهندسية، لم يعد الاختلاف بين العلم والتكنولوجيا على درجة من الأهمية. وهناك من يرى أن الاختلاف الوحيد بين العلم والتكنولوجيا يتكشف في ضوء اتجاه العلم إلى تكوين النظريات، واقتصار التكنولوجيا على الاستخدام العملي لتلك النظريات. ولو افترضنا عدم ارتباط كل فرع من فروع التكنولوجيا بالعلم، فإن إمكانية وجود تزاوج بين المجالين، وخصوصا في مشكلات البحث الأساسية، يبدو واضحا كل الوضوح، وبرغم ذلك، فهناك خصائص في التكنولوجيا مثل الاختراع والتصميم والتقدم التدريجي إلى مرحلة الإنتاج، لا يشارك فيها العلم. ومن هذا المنطق، يرى أصحاب هذا الرأي، عدم مشروعية تناول التكنولوجيا باعتبارها مجرد علم تطبيقي.

والقضية الثانية التي تتعلق بالعلاقة بين العلم والتكنولوجيا، هي قضية الثنائية بين الطبيعي والصناعي. وبالنظر إلى محتويات العالم الفيزيائي، يمكن أن نتبين أن العمليات والموضوعات التكنولوجية لا تختلف من ناحية المبدأ عن الظواهر الطبيعية، حيث أن كلاهما يخضع لنفس القوانين الفيزيائية، وعلى أية حال،

^(١) ibid. pp. 370-372.

فالاختلاف بينهما يتبدى في ضوء النظر إلى العالم العضوى باعتباره يعتمد على إمكانية رد البيولوجيا إلى الفيزياء. وهنا وجهة نظر أخرى ترى البيولوجيا كنموذج أو كميّار يصلح لتفهم طبيعة التكنولوجيا، وهنا تبدى أهمية المبادئ الغائية فى تحديد الأجزاء وبيان وظائفها من خلال نسق كلى⁽¹⁾.

ومع تحديد علاقة التكنولوجيا بالعلم على النحو الذى عرضناه، يبقى التساؤل حول إمكانية تناول التكنولوجيا فى ضوء موضوعات الفلسفة التقليدية، وفى هذا الصدد يمكن أن نتبين وجود أكثر من اتجاه: الاتجاه الأول يرى أن المشكلات الفلسفية كالأخلاق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة لا تتفق مع طبيعة التكنولوجيا، وبالتالي فلا مجال لتناول التكنولوجيا من خلال هذه المشكلات، أما الاتجاه الثانى فيرى ملائمة المشكلات الفلسفية التقليدية لمجال البحث فى عالم التكنولوجيا، ومن ثم فإن القضايا المتعلقة بتعريف التكنولوجيا وتصنيف الآلات والعلاقة بين التكنولوجيا والآلة والعقل الآلى - مثل هذه القضايا تقدم صورة جديدة من المشكلات الميتافيزيقية والمعرفية، بينما تتعلق التساؤلات المرتبطة بالتقدم والنهضة التكنولوجية والنزعة المستقبلية بالمناظرات الفلسفية السياسة الأخلاقية، وتجاهل مثل هذه الحقيقة فى رأى دعاة هذا الرأى يعنى العجز عن تقديم فلسفة للتكنولوجيا أو بعبارة أخرى يعنى إنكار أصالتها وبالتالي التعامل معها باعتبارها مجرد برعم شيطانى مقطوع الصلة بالجذور الفلسفية، ومن هذا المنطلق يمكن النظر إلى فلسفة التكنولوجيا باعتبارها صورة جديدة من صور الفلسفة المتعارف عليها، فهى مجرد امتداد وتوسيع لمجالات الفلسفة. والحق أن العديد من النقاط المتعلقة بقضايا التكنولوجيا قد سبق تناولها فى كتابات متفرقة بصورة ضمنية وبدون الإشارة إلى مضامينها الفلسفية.

وفى مجال فلسفة التكنولوجيا يمكن تبين مدى اتساع نطاق التشابك والتداخل بين المشكلات العلمية الخاصة بتصنيف الآلات والعقل الآلى وبين التساؤلات الفلسفية الجوهرية مثل فلسفة الفعل أو العلاقة بين العقل والبدن، وإن كان هذا لا يعنى إمكانية حل مشكلات فلسفة التكنولوجيا عن طريق نقل أو تطبيق

⁽¹⁾ ibid. pp. 376-377.

النتائج أساسا، وكل ما فى الأمر أن أى جانب من جوانب فلسفة التكنولوجيا إنما يعكس بالضرورة المشكلات الراهنة والمكتسبات المتعلقة بالفلسفة العامة.

ولعل من أبرز تعريفات التكنولوجيا التى حاولت إدراجها ضمن مجالات الفلسفة المتنوعة ذلك التعريف الذى قدمه بونج Bung وتناول من خلاله أبعادها الفلسفية الأنطولوجية والمعرفية الأخلاقية والقيمية، فالتكنولوجيا عند بونج تمثل كيانا من المعرفة يوجهه المنهج العلمى ويمكن استخدامها فى توجيه وتحويل أو إبداع أشياء أو عمليات طبيعية أو اجتماعية تستهدف تحقيق أهداف عملية لها قيمتها، وإذا كان هذا التعريف هو نتيجة مباشرة لتقييم الموقف الهندسى إلا أنه علاوة على ذلك يتميز بصياغة تسمح للدلالة على التكنولوجيات الاجتماعية، وقد وضع بونج قائمة بضروب التطبيق العلمى للدراسة العلمية النظرية، مع الإشارة إلى الأسس الفلسفية التى يمكن مناقشتها من خلالها، كالأساس المعرفى ويشمل الموقف البرجماتى والتصورات النفعية للحقيقة والنظرية الواقعية فى المعرفة، وتتضمن المشكلات التى ذكرها فى هذا الصدد الطابع الخاص للقواعد والنظريات التكنولوجية بالمقارنة بنظائرها العلمية.

كما أشار بونج إلى الأساس الأنطولوجى ويعنى به الاختلاف بين الأشياء الصناعية والطبيعية والطابع الخاص للعلاقة بين الإنسان والأجهزة الآلية والتحكم الذاتى للمنتجات الصناعية.

وتمتد مناقشة بونج إلى مجال المشكلات الأكسيولوجية للتكنولوجيا أو بعبارة أخرى الآفاق القيمية للتكنولوجيا Technoxiology كالموقف القيمى للمعرفة التكنولوجية ومعايير أو مؤشرات القيمة التكنولوجية. كما يناقش المشكلات الأخلاقية للتكنولوجيا Technoethics كتحديد مجموعة المبادئ الأخلاقية للعاملين بحقل التكنولوجيا، هذا بالإضافة إلى المشكلات المتعلقة بتطبيق التكنولوجيا

Technopraxeology كتحديد معايير النجاح والكفاءة^(١). يضاف إلى ذلك إمكانية تناول القيم الجمالية للتكنولوجيا^(٢).

وهكذا يمكن أن نتبين تواصل البحث الفلسفي في مجال التكنولوجيا مع قضايا الفلسفة وموضوعاتها التقليدية.

فإذا ما وصلنا إلى هذا المرحلة، كان علينا دراسة أبرز منطلقات الاهتمام بعالم التكنولوجيا، وهنا يمكن أن نتبين أنه إذا كانت فلسفة للتكنولوجيا يمكن النظر إليها من زاوية الموضوع الذي تتضمنه ويتجه إليه تأمل الفلاسفة وتحليلاتهم، فإنه يمكن النظر إليها أيضا من زاوية القائمين عليها. وهنا يقصد بها محاولة العاملين في الحقل التكنولوجي من مهندسين وصناع تأسيس فلسفة للتكنولوجيا^(٣).

والحق أن المحاولات الأولى تجاه تأسيس فلسفة آلية Mechanical Philosophy أو ما يسمى بفلسفة أصحاب المصانع Philosophy of Manufacturers كانت من نصيب العاملين في حقل البحوث العلمية والصناعية، ففي عام ١٨٣٢ تناول مدرس رياضيات أمريكي يدعى توماس والكر Thomaе Walker نقد توماس كارليل Thomse Carlyle للآلات في دراسته المسماة رموز العصور Signs of the times التي صدرت في عام ١٨٢٩، ولم يهتم والكر كثيرا بذاك التباين الذي قدمه كارليل بين الديناميكا والميكانيكا باعتبارهما قطبا الفعل والشعور الإنساني، كما أنه لم يتناول محاولته التالية تجاه تحقيق التكامل بينهما في كتابه الماضي والحاضر الذي صدر في عام ١٨٤٣، ومع ذلك فقد دافع والكر عن الفلسفة الآلية من خلال ما أدت إليه التكنولوجيا من جعل قيمة الحرية بمثابة قيمة ديمقراطية يشارك فيها الجميع بعد أن كانت من نصيب فئة محدودة في مجتمع قائم أساسا على شرعية العبودية.

^(١) ibid. pp. 372-375.

^(٢) د. أميرة حلمي مطر: مقالات فلسفية حول القيم والحضارة - ص: ١٣٧-١٤٧.

^(٣) Carl mitcham, what is the philosophy of Technology international Philosophical Quarterly. March.

وفي عام ١٨٣٥ قدم مهندس كيمائى اسكتلندى يدعى آندرو أور Adderw Ure. تعبير فلسفة المصنع قاصداً منه الإشارة إلى المبادئ العامة التى ينبغى أن نسترشد بها الصناعة الإنتاجية. وتناولت المسودات التى كتبها العديد من التصورات المتعلقة بفلسفة التكنولوجيا، كالتمييز بين الحرفة والإنتاج الصناعى، تصنيف الآلات، وإمكانية وجود قواعد أو مبادئ عامة للاختراع. ويمكن اعتبار السيرنطيقا المعاصرة وبحوث العمليات مجرد امتداد لموقف أور.

وبعد أربع سنوات صاغ الفيلسوف الألمانى أرنت كاب Ernst Kapp فلسفة التكنيك Philosophie der Technik، والحق أن كاب لم يكن فيلسوفاً عادياً فى ضوء التقاليد المثالية للفلسفة الألمانية، وبالنظر إلى كونه من أنصار الجناح اليسارى الهيجلى كان من الطبيعى أن يصطدم مع السلطات الألمانية لمحاولته ترجمة مثالية هيجل إلى عبارات مادية خالصة، لكنه تميز عن ماركس فى عدم اقتصره على التحليلات المدرسية المجردة للاقتصاد، كما طور كاب ما يمكن تسميته بالفلسفة البيئية environmentalist Philosophy، وعندما اضطر إلى مغادرة ألمانيا لم يتجه كغيره إلى لندن والمتحف البريطانى وإنما اتجه إلى قارة أمريكا، وهناك كان اهتمامه بالآلات والعدد، وبعد عودته إلى ألمانيا عام ١٨٦٥ عكف على تجربته يتأملها ويتعمقها، ومنها صاغ فلسفته فى التكنولوجيا التى بمقتضاها تناول الآلات والأسلحة بوصفها مجرد أنواع مختلفة من الكيانات العضوية، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة ليست جديدة تماماً، بل يمكن ردها إلى أرسطو على نحو ما، إلا أن كاب تمكن من التعبير عنها بصورة تفصيلية دقيقة، ومن هنا كان وصفه للسكة الحديد باعتبارها مجرد تجسيد للنظام الدائرى، والتلغراف باعتباره مجرد امتداد للجهاز العصبى، وهكذا نظر كاب إلى الآلات باعتبارها أجهزة عضوية.

وفي نفس الفترة تناول المهندس الروسى أنجلماير P. K. Eneglmeier موضوع فلسفة التكنولوجيا فى العديد من الدوريات الألمانية، كما نادى بتطوير الفلسفة وبالتطبيق الاجتماعى للموقف الهندسى إزاء العالم. وفى عام ١٩١١ صرح بموقفه هذا أمام المؤتمر الدولى للفلسفة الذى عقد بإيطاليا، كما اعتنق المبدأ

التكنوقراطي الذي يرى ضرورة إدارة المجتمع عن طريق المبادئ التكنولوجية وحدها، ونتيجة لموقفه هذا كان صدامه مع السلطات الماركسية في الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٣٠ واعتباره من المنشقين أصحاب التيارات المناهضة للنظام الثوري الماركسي.

ومن بين الاسهامات البارزة في مجال التكنولوجيا من قبل العاملين بالحقل الهندسي محاولات كل من ماكس إيث (١٩٠٦ - ١٨٣٦) وألارد ديبواس ريموند Alard Dubois Reymond المولود عام ١٨٤٠. فقد ميز إيث بين الانبثاق الخلاق للفكرة وتطورها وبين الانتفاع النهائي بها، كما أكد ريموند على الاختلاف بين الاختراع كحدث نفسي وبين المنتج المادي. ومن ناحية أخرى، تبدت أهمية محاولتهما في التوحيد بين الإلهام الإبداعي الأولي لدى المهندسين بمثيله عند الفنان. ومن ثم اتضحت العلاقة الوطيدة بين الإنسانيات والعلوم الهندسية. وهي محاولة تبعثها محاولات أخرى استهدفت تأكيد وحدة العملية الإبداعية بين المجالات التكنولوجية والجمالية، ودراسة صمويل فلورمان Smuel Florman عن المسرات الوجودية للهندسة Existential Pleasures of Engineering والتي صدرت عام ١٩٧٤ من أوضاع الأمثلة على ذلك.

وفي عام ١٩١٣ استخدم المهندس الألماني إبرهارد زيشمر Eberhard Zschimmer، تعبير فلسفة التكنولوجيا كعنوان لكتيب صغير، فكان بذلك ثالث من استخدم هذا التعبير من العاملين بالحقل الهندسي، وفي هذا الكتيب دافع عن التكنولوجيا ضد نقادها، كما اقترح تفسيراً هيغلياً جديداً باعتبارها تشكلاً حرة مادية، وقد أعيد طبع هذا الكتيب عدة مرات، وفي عام ١٩٣٠ صدرت طبعة منقحة له تعبر عن أفكار الاشتراكية الوطنية^(١).

أما في خارج ألمانيا، فإن مصطلح فلسفة التكنولوجيا لم يكن شائعاً بدرجة كبيرة، ففي فرنسا ابتكر المهندس الفرنسي جاك لافايت Jacques Lafitte في كتابه

^(١) Ibid. pp. 74-75.

تأملات حول علم الآلات الذي صدر عام ١٩٣٢ مصطلح الميكانيكولوجيا
Mechanology حيث قدم تحليلا شاملا للتطور التكنولوجي.

وظهر جيلبرت سيموندين Gilbert Simondon زميل الفيلسوف الوجودي
ميرلوبونتي وأثمرت جهوده عن تقديم دراسة فينومولوجية للظاهرة التكنولوجية.

أما بالنسبة لـانجلترا فقد ظهر مصطلح فلسفة التكنولوجيا The Philosophy
of Technology للمرة الأولى كعنوان لمجموعة آراء نشرت في عام ١٩٦٦ في عدد
من أعداد مجلة التكنولوجيا والحضارة، كما استخدم نفس المصطلح فيلسوف
أرجنتيني يدعى ماريو بونج Mario Bunge في كتاب له بعنوان نحو فلسفة
للتكنولوجيا. تميز بونج بمتابعته للمناقشات الأوربية الغربية حول موضوع
التكنولوجيا وانجذابه ناحية المحاولة الوضعية لايجاد فلسفة علمية، ومن ثم بدت
عملية الفلسفة التقنية Technophosophy، بمثابة مظهر من مظاهر مشروع أوسع
يتضمن تفسير الواقع في ضوء مصطلحات علمية تكنولوجية وإعادة صياغة الدراسات
الإنسانية كالفلسفة والأخلاق في ضوء التقاليد العلمية والتكنولوجية^(١).

ويعتبر فردريش ديسوير Friedrich Dessauer رابع من استخدام مصطلح
فلسفة التكنولوجيا في عناوين مؤلفاته. وهو لم يعمل على تعميق التحليل الهندسي
للتكنولوجيا فحسب، ولكنه تحاور أيضا مع النظريات الوجودية والاجتماعية
واللاهوتية، وكانت له عدة دراسات في مجال فلسفة التكنولوجيا ويمكن تلخيصها
في ضوء مقابلتها بفلسفات العلم التي اكتفت بتحليل بنية وصدق المعرفة العلمية أو
مناقشة مضامين النظريات العلمية المتعلقة بالكوزمولوجيا والأنثروبولوجيا.

ومثل هذه الفلسفات - كما لاحظ ديسوير - لم تستطع تبين مدى قوة
المعرفة التقنية العلمية، والتي أصبحت في ضوء الهندسة الحديثة بمثابة الطريق
الجديد للإنسانية تجاه العالم. ولم يكتف ديسوير بذلك بل لقد قدم تفسيراً كانطياً
نقدياً للشروط الأولية الترنسندنتالية لهذه القوة، كما عمل على تحديد المضامين
الأخلاقية لتطبيقها.

^(١) ibid. pp. 75-76.

وإذا كان الثالوث النقدي قد امتد إلى مجالات المعرفة العلمية والأخلاقية والجمالية، فإن ديسوير لم يكتف بذلك، فأضاف نقدا جديدا يتناول النشاط التكنولوجي.

في نقد العقل الخالص برهن كانط على ارتباط المعرفة العلمية بعالم الظواهر فحسب، أما عالم الشيء في ذاته، فقد أخرجه من مجال المعرفة كلية. والميتافيزيقا النقدية عند كانط تصور بدقة الصور الأولية للظواهر فقط، كما تسلم مع ذلك بوجود عالم الشيء في ذاته، وهو العالم الذي يتعدى نطاق الظواهر، أما بالنسبة للنقدين الآخرين وهما نقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم، فإنهما يتجاوزان ذلك، ويتجهان إلى مدى أبعد، حيث أنهما يؤكدان وجود عالم الشيء في ذاته كشرط أولى للواجب الأخلاقي والإحساس بالجمال.

ويأتى ديسوير فيؤكد أن العمل، وبصفة خاصة الاختراع، هو بمثابة اعتراف ضمنى بوجود علاقة إيجابية بعالم الشيء في ذاته. ومثل هذه العلاقة يدعمها كون الاختراع كنتاج صناعي أو كشيء من صنع الإنسان أو من نتاج براعته، ليس شيئا له وجود سابق في عالم الظواهر، بل إنه يتخذ شكله الظاهري أو بعبارة أخرى إنه يتجسد في الخارج متى اختتم في الداخل. فالاختراع ليس مجرد شيء نحلم به أو تخيل مسلوب الفعالية، بل إنه ينبثق من مواجهة معرفية مع مجال الحلول المقترحة للمشكلة التكنيكية، فالاختراع التكنولوجي على هذا النحو هو وجود حقيقي ينبثق من عالم الأفكار، بمعنى أنه يتولد أو يحدث أو ينشأ من الوجود الماهوي، وعلى هذا النحو فهو التجسيد المادي لواقع الشيء في ذاته.

وعلى الرغم مما لاحظته بعض الفلاسفة من سذاجة في آراء ديسوير، فإننا إن نتجاهل مقدار حماسه تجاه توسيع وجهة النظر الكانطية. فإذا كان كانط قد افترض وجود عالم الشيء في ذاته في المجالين الأخلاقي والجمالي، فإن ديسوير قد نظر إلى التكنولوجيا المعاصرة باعتبارها الموطن الحقيقي لعالم الشيء في ذاته، وفي اتساق مع تحليله الميتافيزيقي هذا، اقترح نظرية عن المغزى الأخلاقي للتكنولوجيا، فقد لاحظ أن معظم النظريات الأخلاقية قد حددت نفسها بمجال المنافع العلمية

فحسب، ومع ذلك فإن النتائج الملموسة للتكنولوجيا فى مجال إعادة صياغة العالم هى خير دليل على وجود قيمة خلقية متعالية، فالموجودات البشرية تخلق التكنولوجيا، لكن قوة التكنولوجيا التى توازى سلسلة من الجبال أو نهر أو عصر جليدى أو كرة أرضية تتجاوز كل توقعات الإنسان، فالتكنولوجيا المعاصرة لا يمكن تصورها باعتبارها مجرد مظهر من مظاهر القدرة الإنسانية، بل إنها تشارك فى الخلق، وهى أعظم تجربة دنيوية تجاه الخلود. وليس هذا فحسب، بل يرى ديسوير إمكانية تفسير الخبرة الدينية نفسها فى ضوء مصطلحات تكنولوجية^(١).

وإذا كانت الفلسفة الهندسية للتكنولوجيا Engineering Philosophy of Technology أو تحليل التكنولوجيا من داخلها، أو تفهم مسارها فى العالم كنموذج لإدراك أنواع أخرى من النشاط الإنسانى، إذا كانت بداية الاهتمام بالتكنولوجيا قد انطلقت من هذه الزاوية حتى جاز القول بأن حق الباكورة لدراساتها إنما يعود إلى القائمين بالعمل فى حقها، فإننا مع ذلك لا ينبغي أن نقلل من شأن ما قامت به الفلسفة الإنسانية للتكنولوجيا، أو بعبارة أخرى لا يمكننا تجاهل محاولات الدين والشعر والفلسفة والإنسانيات عامة فى تقديم نظرات حول التكنولوجيا تفسر معناها. والحق أن الأفكار المتعلقة بالأنشطة الخلاقة الإنسانية منذ بداية التاريخ الإنسانى قد وجدت التعبير الملائم لها فى مجال الأساطير والشعر والبحوث الفلسفية. ومحاولة فرنسيس بيكون استثمار الطاقة الإنسانية فى مجال العلم والتكنولوجيا إلى الدرجة التى دفعته إلى تقديم يوتوبيا تشغل اهتماماتها قضايا البحث العلمى والتكنولوجيا بدلا من النظريات السياسية والمنازعات الحربية - مثل هذه المحاولة عبر فيها فلسفيا وأديبا، بحيث يمكن القول بأن الإنسانية هى التى تناولت التكنولوجيا وليس العكس. فالتكنولوجيا تشكل علاقة مع الإنسان ولا ينبغي النظر إلى الإنسان باعتباره هو الذى يشكل علاقة مع التكنولوجيا، وعلى الرغم من أن هذا المبدأ وهو مبدأ أولوية البعد الإنسانى الأصيل على عالم التكنولوجيا، يشكل الأساس الذى اعتمدت عليه الفلسفة الإنسانية للتكنولوجيا، فإنه مع ذلك، لا يعد من المبادئ الواضحة أو

^(١) ibid. pp. 76-77.

البينة بذاتها التي تتجاوز كل التحديات. وخصوصا تلك الموجودة في المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، ولو عدنا إلى أرسطو لوجدناه يرى أن الصناعة لا تشكل غاية في ذاتها، بل لقد أخضعها لتصورات أخرى عن الخير كما أخضعها للنظام السياسي الموجود. وبالإضافة إلى محاولة يكون في مواجهة النظرة التقليدية للعلم والصناعة والتنفيذ، نجد أن الفلسفة الإنسانية للتكنولوجيا يمكن النظر إليها باعتبارها سلسلة من المحاولات للبرهنة أو للدفاع عن الفكرة الإنسانية الأساسية وهي أولوية البعد التكنولوجي من الحضارة الإنسانية.

والحق أن الدفاع عن الإنسان باعتباره أعظم قيمة وأكثر شمولاً من كل تقدم تكنولوجي قد تمثل على أوضح ما يكون في الحركة الرومانتيكية وعلى سبيل المثال نجد أن جان جاك روسو قد انتقد الفكرة الأساسية لعصر التنوير القائلة بقدرة التقدم العلمي والتكنولوجي على الإسهام بصورة ذاتية في تحقيق الرفاهية والسعادة للجنس البشري. لاحظ روسو أن رجال السياسة في الماضي كانوا يتحدثون عن الأخلاق والفضيلة. أما الآن فإنهم أصبحوا يتحدثون عن التجارة والنقود.

وإذا كانت الحركة الرومانتيكية قد نشأت كرد فعل لعقلانية عصر التنوير. فإنه يمكن ملاحظة أن الفلسفة الوجودية في عالمنا المعاصر قد نشأت بدورها كرد فعل للاتجاهات والتيارات العقلية المثالية وعلى رأسها مثالية هيغل. ومن هنا اتجه فلاسفة الوجودية ومنهم هنري برجسون وجابريل مارسيل ومارتن هيدجر وبيردياثف إلى مناقشة مشكلات المجتمع التكنولوجي المعاصر⁽¹⁾. ولم يقف الأمر عند الوجوديين، بل لقد تعداه إلى علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أمثال كلود ليفي شتراوس وغيره، يضاف إلى ذلك اهتمام بعض الفلاسفة بمناقشة قضايا الحضارة وعلاقتها بالتكنولوجيا ومنهم وایتهد وماركيوز وشفيتزر ومفورد وغيرهم.

ولا شك أنه من منطلق اهتمام الفكر الوجودي بتحليل الأبعاد المتنوعة للتجربة الوجودية كان اتجاه العديد من أقطابه إلى تناول تلك العلاقة المتوترة بين الإنسان والآلة. ونحن نلمس ذلك عند كل من أورتيغا أي جاست وكارل ياسبرز

⁽¹⁾Ibid. pp. 77-78.

وبيرديانف وجابريل مارسيل وهيدجر. فعند هؤلاء وغيرهم يتبدى الإحساس العميق بالقلق تجاه الحفاظ على ذاتية الإنسان واستقلاله في مواجهة التكنولوجيا.

فالكوكب الأرضي الذي نعيش فيه بل والقمر أيضا، يتحرك بسرعة متزايدة إلى عالم من صنع الإنسان، لكن هذا العالم بدوره يعود فيواجه الإنسان، ويكاد يستبعده كموضوع غريب عنه وليس من صنعه، وهكذا تبتدى المفارقة، فرغم أن الإنسان يكون عالمه إلى حد كبير، ورغم أن هذا العالم يمثل شرطا ضروريا وهاما لوجود الإنسان، إلا أنه من ناحية أخرى يمكن أن يكون مصدرا لتهديد الوجود الإنساني، حيث يمكن للأشياء التي خلقها الإنسان نفسه أن تعود فتستبعده. وكلما مد الإنسان بإطلاق فعالياته وتوسع في عالم أدواته. وجد نفسه ينجذب إلى العالم الذي أبدعه ليصبح مجرد جزء منه، يخضع له خضوع العبد للسيد، ومن ثم يفقد ذاتيته. بل يفقد وجوده الإنساني الأصيل. ولا غرو بعد هذا أن رأينا أورتيجا أى جاست يصف العالم المعاصر بأنه عالم الدهماء، فهو بعيد عن الرؤية الكلية الشاملة في ضوء اتجاهه إلى الالتزام بمبدأ التخصص، وبالتالي أصبح عمل العلماء آليا يخضع لمنهج آلي، وأصبح العالم مجرد امتداد لعقلية الدهماء بما تتميز من ضيق أفق وابتذال وسطحية.

وعند كارل ياسبرز نلمس إدانة شاملة للتكنولوجيا من خلال ما أدت إليه من تحول الإنسان إلى مجرد وظيفة من الوظائف عاجزة عن أن تجد سبيلا إلى العلو الجدير بالوجود الإنساني الأصيل.

أما بيرديانف، فهو في العديد من مؤلفاته ولعل أبرزها الإنسان والآلة يدين التكنولوجيا التي قصد بها أن تكون طريقا للتحرر، فإذا بها تتخذ كيانا موضوعيا مغتربا عن الوجود الإنساني^(١). ويكتسب الاهتمام بالتكنولوجيا بعدا أنطولوجيا عند هيدجر من خلال اتجاهه إلى البحث في الوجود العام. وإذا كان الوجود البشري عند

^(١) انظر تفصيل موقف بيرديتف من الآلة في رسالتنا للدكتورة عن الحرية والحضارة عند

بيرديانف ص ٢٧٦-٢٧٨.

هيدجر هو الوجود المتسائل في المحل الأول، فإن هيدجر نفسه كان من النمط السقراطي من الفلاسفة في ضوء تفوق اهتمامه بصياغة الأسئلة كما في كتبه : السؤال عن الوجود وصدر عام ١٩٥٥، السؤال عن الشيء وصدر عام ١٩٦٧، السؤال عن التكنولوجيا وصدر عام ١٩٥٤. وترتبط هذه التساؤلات ببعضها البعض. فالتساؤل عن معنى التكنولوجيا يرتبط بالتساؤل عن الشيء ومن ناحية أخرى فالتساؤلات عن التكنولوجيا والشيء يساهمان معا في توضيح السؤال الأساسي عن الوجود.

وعندما يتجه هيدجر إلى تحديد ماهية التكنولوجيا في ذاتها نجده لا يحددها على نحو تقليدي بوصفها مجرد أداة محايدة أو نشاط إنساني، بل يعرفها باعتبارها نوعية متميزة من الحقيقة أو الكشف، فالتكنولوجيا المعاصرة كما يراها هيدجر تتحدى الطبيعة وتسلبها ما تنطوي عليه من طاقات يمكن تخزينها ونقلها. ويقارن هيدجر بين طاحونة الهواء التقليدية أو الساقية وبين جهاز توليد الكهرباء، فكلاهما يسخر الطبيعة ويخضعها لأغراض وأهداف إنسانية، ومع ذلك فإن كلا من الساقية وطاحونة الهواء يمتدان بجذورهما في الطبيعة ويرتبطان بها كل الارتباط في علاقة من التكامل والتآلف تشبه إلى حد كبير علاقة الأعمال الفنية بالطبيعة الخارجية التي استلهم منها الفنان إبداعه الفني. فإذا لم يهب الهواء أو إذا توقف جريان المياه، فليس هناك ما يمكن عمله، ومن ثم ينتفى مجال عمل الطاحونة أو الساقية، ذلك انهما يقومان بنقل الحركة فحسب. ومن ناحية أخرى فإن كلا من الساقية وطاحونة الهواء يشتركان في تكثيف وتعميق المنظر الطبيعي، وهما يكشفان بوضوح وجلاء خصائصه الجغرافية، وتبدو طاحونة الهواء أشبه بمنارة للملاحين تسترعى الانتباه لواححة صغيرة جميلة، هكذا ترتبط الطاحونة ببقية مفردات الطبيعة فإذا ما انتقلنا إلى جهاز توليد الكهرباء عن طريق الفجم لوجدناه يطلق طاقات ويخزنها في صورة مجردة، فهو لا ينقل الحركة بل يطلقها ويحررها ويحولها، والحق أنه منذ عصور ما قبل التاريخ إلى مرحلة الثورة الصناعية ظلت المواد الخام والطاقات الإنسانية ثابتة على نحو ما، لكن التكنولوجيا نجحت في تخزين الطاقة في

صورة فحم ثم حولتها إلى كهرباء يمكن إعادة تخزينها وتوزيعها وتوظيفها للأغراض الإنسانية.

وهكذا يرى هيدجر أن إطلاق الطاقة وتحويلها وتخزينها وتوزيعها يمثل وسائل الكشف أو التجلي، ومن ناحية أخرى فإن جهاز توليد الطاقة الكهربائية لا يكمل المنظر الطبيعي، ولا تؤدي السدود والكبارى والمفاعلات النووية إلى تلوث البيئة فحسب، بل إنها تخضع في نهاية المطاف إلى استخدامات مدنية خالصة، وهكذا تخلق التكنولوجيا أشياء ومنتجات ليس لها قيمة في ذاتها بمعزل عن استعمالها، وأين ذلك من إناء خزفي جميل أبدعه الفنان فتجاوز بإبداعه إياه نفعه العملي الوظيفي.

وكعادة هيدجر في نحت ألفاظ جديدة للتعبير عن أفكاره، تجده يستخدم كلمة Bestand وتعني الدعامة أو الأساس أو البنيان Steck للتعبير عن طبيعة الإنتاج التكنولوجي الذي يستهدف إنتاج موضوعات ليس لها قيمة في ذاتها مستقلة عن الاستعمال الإنساني، وعلى سبيل المثال يمكن أن نلاحظ أن البلاستيك يتخذ صورته النهائية في ضوء القرارات الإنسانية التي تحدد مجالات استعماله أو صياغته. ومن هنا يمكن أن تتضح لنا العلاقة بين العلم والتكنولوجيا. فالعلم - كما يرى هيدجر - يعمل على تموضع العالم الطبيعي وإبرازه في ضوء مجموعة من المصطلحات الرياضية، وبالتالي موضوعات نمطية شديدة العمومية بعيدة كل البعد عن الخصائص الفردية، وبدلاً من وصف التكنولوجيا باعتبارها علماً تطبيقياً نراه يصف العلم باعتباره تكنولوجيا نظرية.

وإذا كانت التكنولوجيا عند هيدجر، أو بعبارة أخرى الموقف التكنولوجي Gestell تجاه العالم يعنى قيام بنية معرفية لا شخصية An Impersonal Cognitive Framework تواجه الطبيعة وتطمس خصائصها الذاتية الأصلية وتنتج موضوعات تنتمي إلى مجال الدعامة أو الأساس أو البنيان Bestand، فإنها بقدر يقدر ما تطلق الطاقة وتخزنها ويقدر ما تستثمر الطبيعة وتكشف إمكاناتها وقواها بقدر ما تخجب وتخفي وتقيم حاجز بيننا وبين الطبيعة، ومع ذلك، تبدو الطبيعة عند

هيدجر باعتبارها تتحمل المسؤولية الأولى فى معالجتها بوسائل تكنولوجيا بل وتغلغل التكنولوجيا داخلها وحجبها تكنولوجيا، فقد تركت نفسها بلا ساتر أو غلاف يحميها، وبذلك قضت على نفسها بأغطية لا تحجبها. إنها أشبه بصاحب منزل ترك أبوابه مفتوحة على مصراعيها أمام اللصوص، فإذا ما تعرض للسرقة فليس له أن يلقي باللوم على سارقيه.

وهكذا تبدو التكنولوجيا عند هيدجر بمثابة الرفض الوجودى لعالم الميتافيزيقا والروح، فهي لا تخفى الصور الأولية للكشف أو التجلى كالفن والحرفة وما ينتج عنهما من منتجات، بل هي أيضا تخفى أو تحجب التجلى ذاته، إنها لا تحجب الأشياء فى شئيتها فحسب، بل تحجب أيضا وجود الموجود، وتحجب بالتالى نفسها، وبذلك لا تفهم التكنولوجيا عن طريق المزيد منها.

ويمكن أن نتفهم موقف التكنولوجيا بصورة أوضح لو اتبعنا المنهج السقراطى فى المعرفة، فلم يدع سقراط قدرته على امتلاك الحقيقة على أى نحو جوهرى، وتبدت حكمته فى اعترافه بجهله، وساعده ذلك فى تفتحه على الحقيقة وتحرره من كل نزعة قطعية، أما التكنولوجيا المعاصرة فهي على حد رأى هيدجر أشبه ما تكون بنوعية من الدوجماتيقية المنقحة، فهي على ثقة مطلقة بقدرتها على أن تنشئ هذا أو تصنع ذلك، وعلى ذلك فهي لا تدرك حدودها وإمكاناتها ولا تدرك بالتالى نفسها، وهنا قد نتساءل هل معنى ذلك أن نرفض التكنولوجيا ونقصيها من حياتنا وننبذها كلية، وهنا يجيب هيدجر فيقول إنه ليس فى مقدورنا أن نفعل ذلك، وليس فى استطاعتنا إلا أن نضع التكنولوجيا نفسها موضع التساؤل فنبتعد مسافة عنها، ونتأملها بعمق، وبذلك نعلو عليها، ونتحرر من سحرها وطابعها القطعى. نحن إذن فى حاجة إلى العلو، وبقدر نجاحنا فى تحقيق ذلك، بقدر توفيقنا فى تجنب السقوط فى إसार التكنولوجيا⁽¹⁾. وإذا كانت الوجودية من خلال بعض أقطابها قد نبهت الأذهان إلى أهمية تلك العلاقة المتوترة بين الوجود الإنسانى والتكنولوجيا باعتبارها علاقة مؤثرة تدخل فى صميم اهتماماتها بتقديم تحليلات

⁽¹⁾ Mitcham, C. What is the philosophy of Technology. Pp. 81-83.

وجودية للعالم اليومي للوجود الإنساني، فإنها تكون بذلك قد أرتبطت - على نحو ما - ببعض مشكلات الحضارة المعاصرة، على الرغم من نزعتها الذاتية الواضحة. حقا إنها لم تستهدف تقديم فلسفة في الحضارة، لكنها من ناحية أخرى تناولت بعدا هاما من أبعادها، وهو ذلك البعد الذي يقوم بين الحضارة من ناحية، وبين الوجود الإنساني الأصيل من ناحية أخرى، ومن هذا المنطلق كان تناولها للتكنولوجيا باعتبارها تشكل سمة من أبرز سمات الحضارة الغربية المعاصرة تأثيرا على الوجود الإنساني، ولم يقتصر الأمر في الاهتمام بالتكنولوجيا على تلك التحليلات التي قدمها أقطاب الوجودية، بل لقد امتد إلى كتابات العديد من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلاسفة الحضارة الغربية، وهم على الرغم من تباين منطلقاتهم الفكرية عن تلك التي انطلق منها أصحاب الفكر الوجودي، إلا أنهم في نهاية المطاف لم يتجاهلوا تلك العلاقة المؤثرة بين الإنسان والتكنولوجيا، بل لقد بدت بعض تحليلاتهم لتلك العلاقة وكأنها تنطلق من منطلق وجودي صميم. فنحن نجد لديهم كل الحرص على تناول التكنولوجيا باعتبارها علاقة مع الإنسان، ومكانتها تتحدد من هذه الزاوية، ومن ثم لا يحق مناقشتها باعتبارها كيانا موضوعيا مستقلا عن الإنسان يتحداه ويستعبده، حيث أن مكانتها بل وقيمتها تتحدد في ضوء هذه العلاقة وحدها، فهي تخضع للإنسان، وفي اللحظة التي تستقل فيها عنه تتحول إلى أسطورة، لا تفرق في شيء عن أساطير المجتمعات البدائية، وإن كانت تفوقها في خطورتها وفتكها بالإنسان. ولا شك أن خطورتها تكمن في تلك الصورة العقلية العلمية التي تتخذها وتجعل منها بمثابة حقيقة يقينية لا مجال للشك فيها، بل تجعل منها عقيدة، وإذا كنا قد نسلم بالعقيدة دون أن نملك القدرة على البرهنة العقلية عليها، فإن التكنولوجيا تحقق ذلك التزاوج والتشابك والتداخل بين ما تطلبه العقيدة من تسليم وإذعان وبين ما تستلزمه الحقيقة العقلية من منهجية وبرهنة وإثبات، وهنا تكمن خطورتها، فهي أسطورة، وإن لم تكن نابعة من مشاعرنا ووجداننا، وإنما هي نابعة من أرقى وأسمى ما وصلنا إليه من تقدم عقلي وعلمي.

ومن هذا المنطلق نرى العالم الأنثروبولوجى كلود ليفى شتراوس يرد نشأة علم الأنثروبولوجيا الحديثة إلى البحث عن نقيض تاريخى لوضعنا الذى لا يحتمل. أى من خلال البحث البدائى، فهو مجرد تعبير عن الندم لغزو الكرة الأرضية فكريا وتكنولوجيا، ذلك الغزو الذى قام به الأوروبيون الغربيون الذين أخذت حياتهم تتسم بالقلق فى ثقافة اعتادوا أن يستعملوها سلاحا، فليس علم الأنثروبولوجيا الحديث إلا مجرد البحث عن الإنسان فى التاريخ يقوم به مجتمع مهدد بالأتمتة^(١).

وفى مجال اهتمام وابتعد بفلسفة التاريخ والحضارة نراه يؤكد أهمية التطورات التكنولوجية فى حياة الإنسان، وهى لا تقل أهمية عن العلم والتربية الفنية والتربية الدينية، وهو يرى فيما يتصل بالمجتمع الحديث، بأن تغييرات كثيرة قد حدثت بادية ذى بدء بسبب البخار، والآلات التى تعمل بالاحتراق الداخلى، والأدوات المنزلية التى تستخدم فى المصانع ومثل هذه التغيرات كان لها أثر يفوق أثر جميع النظريات السياسية منذ بدء الخليقة. ويتفق ذلك مع مجموعة الملاحظات التى أبدأها فى تتبعه للعديد من المجتمعات والحضارات التاريخية، فقد لاحظ أن أرض ما بين النهرين أصبحت محتملة بسبب نظام الري، كما أن نهضة الإمبراطورية الرومانية كانت بسبب ما تهيأ لها من معدات تكنولوجية. كما أن أحد الأساليب الرئيسة التى عملت على إضعاف نظام الرقيق والقضاء عليه هو التطور الذى أصاب مصادر القوة المتعاقبة: كالفحم، والزيت، والبخار، والكهرباء. وقد اخترعت الآلات التى استطاعت بفضل مصادر الطاقة الجديدة أن تقوم بالعمل الذى كان يقوم به العبيد. ولقد يسر تحرير الطباعة تحرير العقل البشرى، وهىأ له الوسيلة للتقدم الاجتماعى وأعانت الوسائل الجديدة للنقل والمواصلات، على كشف مناطق واسعة من الأرض، وعلى إخصاب الحياة بحيث تتسع لعدد كبير من الناس، فاكشف طريقة آمنة لخوض المحيطات أدى إلى اكتشاف أمريكا، كما أن التغيرات التى حدثت فى

(١) أشلى مونتاغيو: البدائية - ترجمة د. محمد عصفور ص ١٥٨-١٥٩.

انظر أيضا دراستنا عن كلود ليفى شتراوس والحضارة الغربية المعاصرة.

طرق النقل والمواصلات قد أثرت تأثيراً شديداً في نوع الحياة التي يحياها الناس
العصريون. فلم تعد هناك حاجة لأن يعيش الناس إلى جانب المصانع التي يعملون
فيها، وأصبحت النشاطات الثقافية مصدر إمتاع عن طريق الراديو والسينما
والتلفزيون دون اعتبار للمكان الذي يعيش فيه المرء.

ويعترف وابتهد بأن التكنولوجيا - مادامت نوعاً من المعرفة العلمية
التطبيقية لا يمكن أن تتزعزع ما لم تكن هناك معرفة دقيقة تامة. وهذا يفترض مسبقاً
وجود نظام لنواميس الطبيعة. وما لم تكن الطبيعة موطن اعتماد وتفهم، فلا يمكن أن
يكون هناك معرفة تامة نسبياً، ويقال بأن نظرة متأملة تخلق نظريات علمية متقصية
جربت في بوتقة التجربة، لا بد منها لخلق جو من المعرفة التامة ومن ثم للتطورات
التكنولوجية، والحق - كما يقول وابتهد - إنه لو كان أحد المخترعات الكبيرة في
العصر الحديث هو اختراع الطريقة للاختراع، إذن لكان الخيال المكبوح للمنطق
التأملي عاملاً ضرورياً، وما لم يكن هناك متسع للتفكير، فلن يكون بمقدور الناس
الخوض في التفكير التأملي، بل إن وابتهد يمضي في تأملاته فيقول إن تكنولوجيا
الزراعة تؤدي بالناس إلى إيجاد أفكار عامة وذلك في محاولة لتفهم أطوار الطبيعة،
كما أن هناك استنباطات تكنولوجية أخرى في مجالات أخرى غير المجال المادي،
فالأساليب الفنية الاجتماعية، التي يعبر عنها في صورة أنظمة، لا يمكن التجاوز عنها
أو إغفالها^(١).

وهكذا احتلت التكنولوجيا جانباً من اهتمامات وابتهد، فكشف من آثارها
الإيجابية في ضوء علاقتها مع الإنسان، فهو لم يتناولها في ذاتها بمعزل عن الإنسان،
بل تناولها من خلال ما حققته من نتائج أدت إلى المزيد من الرقي الإنساني، فإذا
انتقلنا إلى فيلسوف آخر وهو هربرت ماركيز، لوجدناه يتناول التكنولوجيا من زاوية
آثارها السلبية في المقام الأول، وهو على الرغم من رفضه منذ البداية أن يكون
واحداً من المفكرين الرومانسيين الذين نادوا بالعودة إلى عصر ما قبل التكنولوجيا

^(١) هـ. جونسون - فلسفة وابتهد في الحضارة - ترجمة د. عبد الرحمن السباعي - ص ٧٤-٧٧.

ابتغاء استعادة العلاقة المباشرة بين الإنسان والطبيعة، إلا أنه من ناحية أخرى يرى توظيف التكنولوجيا في خدمة الغايات والأهداف الإنسانية التي ينشدها في مجتمع المستقبل. فالمجتمع الإنساني الذي يحلم ببلوغه يفترض مستوى عال إلى أبعد حد من القدرة الإنتاجية ومن التقدم التكنولوجي، لكن يجب على العلم والتكنولوجيا لكي يصبحا عاملين من عوامل التحرر، أن يعدلا عن اتجاههما وأهدافهما الحالية، كما ينبغي أن تعاد صياغتهما وفقا لحساسية جديدة ووفقا لمقتضيات غرائز الحياة، وعندئذ فقط يمكن التحدث عن تكنولوجيا التحرر وعن علم يقضى على كل كدح وعبودية واستغلال الإنسان، وعلى هذا النحو، فليست التكنولوجيا غاية في ذاتها، بل إنها مجرد وسيلة يقصد منها المزيد من التحرر، ولا يتسنى ذلك بغير الثورة على مظاهر القهر في المجتمع الإنساني^(١).

ومن منطلق ضرورة تحجيم التكنولوجيا في المجتمع المعاصر يرى ألبرت شفيترز^(٢) في فلسفته الحضارية ضرورة اتخاذ نظرة أخلاقية إلى الحضارة، فالأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن آثارها الكاملة الحقيقية إلا إذا استندت الحضارة في بقائها ونمائها إلى استعداد نفسى يكون أخلاقيا حقا، ذلك أن حماسنا للتقدم في المعرفة وأسباب القوة التي بلغناها جعلتنا نتصور الحضارة تصورا ناقصا معيبا. فإننا نغالى في تقدير إنجازاتها المادية، ولا نقدر أهمية العنصر الروحي في الحياة حق قدره، ولكن الحقائق بدأت تدعونا إلى التفكير. إنها تقول بلسان حاد إن الحضارة التي لا تنمو فيها إلا النواحي المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافئ في ميدان الروح هي أشبه ما تكون بسفينة اختلت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التي ستقضى عليها، ذلك أن الطاب، الجوهرى للحضارة لا يتحدد بإنجازاتها المادية، بل باحتفاظ الأفراد بالمثل العليا لكمال الإنسان، وتحسين الأحوال الاجتماعية والسياسية للشعوب، كلها وللإنسانية في مجموعها، وأن تكون عادات التفكير خاضعة لهذه المثل بطريقة حية ثابتة.

(١) Macrcuse H. An essay on Liberation. P. 19.

(٢) ألبرت شفيترز، فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، ص ١٠٧-١٠٨.

وهكذا تفقد التكنولوجيا عند شفيتها طابعها الأسطوري من خلال نظرة اخلاقية أشمل ننظر إليها من خلالها، ولعل تناول التكنولوجيا من هذه الزاوية يمكن أن يفسر لنا واقع الدوافع والمبررات التي حدثت بالمفكر الأمريكي لويس ممفورد Lewis Mumford إلى اختيار عنوان أسطورة الآلة The myth the Mashine لدراسة من أهم دراساته عن فلسفة التكنولوجيا.

وتتخذ نظرية ممفورد في الطبيعة الإنسانية موقعها ضمن تقاليد النزعة المثالية الأمريكية التي تمتد من رالف والدوا مرسون Ralph Waldo Emerson إلى بول جودمان Paul Goodman، وهي ترتبط بظروف البيئة الأمريكية في مجموعها. ومن هنا رأى ممفورد أن الطبيعة المادية للإنسان لا تشكل المحور الأساسي للنشاط العضوي، في صورته الإنسانية على الأقل، ومن ثم فإن المجال الأساسي للنشاط يكمن في العقل ونضال الإنسان تجاه التحقق الخلاق لذاته.

وفي دراسة ممفورد عن أسطورة الآلة وهي الدراسة التي أصدرها في جزئين الأول عام ١٩٦٧ والثاني عام ١٩٧٠، وأصبحت المقولة المؤثرة في فكره والتي مؤداها أنه على الرغم من أن الموجودات الإنسانية مستغرقة منذ البداية في أنشطة دنيوية، إلا أنه من غير الملائم النظر إلى النوع الإنساني بوصفه نوعاً صانعاً Homo Faber بل ينبغي النظر إليه بوصفه نوعاً بيولوجياً Homo Sapiens. فما يتفق مع الإنسانية بحق هو ما يتجلى في مجال التفكير والعقل وليس في مجال الصناعة والأدوات، وفي ضوء معارضة ممفورد للصورة المادية التكنولوجية للإنسان، ورأيه أن التقنية بمعناها الضيق الذي يعنى صنع الأدوات والآلات واستخدامها لا يعد بحق الأداة الأساسية في التطور الإنساني، وعلى سبيل المثال فإن التوسع في مجال الحضارة الرمزية من خلال اللغة هو في رأيه أكثر أهمية في التطور الإنساني من فلق جبل، فالإنسان عند ممفورد قبل أن يكون صانعاً فهو عقل، أو أنه عقل صانع، وهو سيد نفسه، وهو حيوان مصمم للآلات.

وعلى أساس من الأنثروبولوجيا كان تمييز ممفورد بين نوعين من التكنولوجيا، النوع الأول تمثله العلوم التطبيقية أو التكنولوجيا الحيوية - Poly-

biotechnics، أما النوع الثانى فتمثله التكنولوجيا الأحادية Monotechnics فالنوع الأول يتوافق مع احتياجاتنا المتنوعة المتعددة الأشكال وتطلعاتنا وطموحاتنا وهو يعمل بشكل ديمقراطى لتحقيق تنوع الإمكانيات الإنسانية. أما التكنولوجيا السلطوية أو الأحادية الاحتكارية Mono- or authoritarian فهي تعتمد على الذكاء العلمى والإنتاج الكمى وتتجه ناحية التوسع الاقتصادى والتسلط المادى والتفوق العسكرى، إنها باختصار شديد تستهدف امتلاك القوة وحدها وعلى الرغم من أن التكنولوجيا المعاصرة هى المثل الأعلى للتكنولوجيا السلطوية إلا أن هذه الخاصية السلطوية لم تنبثق من الثورة الصناعية، بل إنها تمتد إلى خمسة آلاف عام مع بداية اكتشاف الآلات العملاقة وأهمية التنظيم الاجتماعى الصارم، ومن أمثلة ذلك تجهيزات العمل الضخمة التى كانت وراء سور الصين العظيم والأهرامات، ورغم كل ما أدت إليه من أوجه نفع وفوائد مادية متعددة، إلا أن كل ذلك كان على حساب الحد من المطامح الإنسانية، بحيث جاز القول بأنها عملت على سلب الحضارة المعاصرة من طابعها الإنسانى.

وإذا كانت الآلات الضخمة والأسلحة التكنولوجية المعقدة يمكن أن تحقق المزيد من القوة والبطش والإرهاب، إلا أنها من ناحية أخرى تخلق نظاما بين أنصارها من جنود وقادة يخضع الحياة العائلية ومختلف الأنشطة كاللعب والموسيقا إلى أهداف وأغراض عسكرية خالصة. والنتيجة الحتمية لكل ذلك تتمثل فى اسطورة الآلة، أو سيادة التقنية، ومن ثم تكتسب التكنولوجيا قيمة مطلقة فتصبح اسطورة أو عقيدة لا تتزعزع. ومن هذا المنطلق كانت محاولة ممفورد فى تحرير التكنولوجيا من الطابع الأسطورى عن طريق مناقشة القيم الحقيقية لها فى ضوء الواقع نفسه. فالقول بعجزنا أمام الآلات العملاقة مع تأكيد فائدتها المطلقة هو قول أسطورى لا علاقة له بالواقع، فنحن يمكننا مواجهة التكنولوجيا ويمكننا أيضا تحديد إمكانياتها الفعلية. فالتكنولوجيا فى نهاية المطاف تعتمد على الإنسان، ولا يحق أن نضعها محله، فهي ما وجدت إلا لأغراض إنسانية خالصة، وخضوع الإنسانية لما صنعتته

معناه تحولها من مجرد وسيلة إلى غاية مستقلة في ذاتها⁽¹⁾. وربما كان هذا الموقف الأخير وراء اتجاه البعض إلى المزيد من النظرة الأسطورية للتكنولوجيا من خلال اعتقادهم بإمكانية اكتشاف تماثل وتطابق بين الآلات الحاسبة Computers وبين العقول البشرية، فالآلات الحاسبة قادرة على الفعل، وهي قادرة على العديد من مظاهر السلوك الغرضي الشبيه بالسلوك الإنساني، وبالتالي فهي قادرة على الشعور والوعي والإحساس. واتجه البعض إلى تقديم نظرة معرفية للسبرنطيقا باعتبارها تفسيراً نظرياً لمعلومات الوعي في ضوء مصطلحات مادية جدلية، ونتيجة للتصرف الغرضي للآلة الحاسبة رأى البعض إمكانية تناولها باعتبارها وسيلة عقلية من نوع ما⁽²⁾.

⁽¹⁾ ibid. pp. 78-79.

⁽²⁾ F. Rapp. Philosophy of Technology in : Contem Porary philosophy (ed) by Guttorm Flqistad. P. 379.

(٢)

وإذا كان التقدم التكنولوجى قد أوجد معطيات جديدة دفعت بكل قوة إلى نشأة فلسفة التكنولوجيا أو أسطورة التكنولوجيا، فإن تكنولوجيا المعلومات بدورها ساهمت فى إفساح الطريق أمام نشأة فلسفة جديدة يمكن تسميتها بالعولمة. ذلك أنه مع تحول العالم بفضل تكنولوجيا الاتصال العالمية وانخفاض تكاليف النقل وحرية التجارة إلى سوق واحدة بدت ظاهرة العولمة، وإن كان الأصل فى وجودها يعزى إلى المجال التكنولوجى والاقتصادى، بدت ظاهرة فكرية وفلسفية أيضا، بل بدت وكأنها قد امتصت فى داخلها العديد من التساؤلات الفلسفية المرتبطة بحركة الفكر الفلسفى المعاصر.

ولا شك فى أن فرانك كليش وهو من أبرز خبراء صناعة الحوسبة والاتصالات فى العالم وهو يؤرخ لعصرنا بـيسميه بعصر المعلومات كان صادقا كل الصدق وهو يقول "لقد ثابر الجنس البشرى على قياس مدى ما أحرزه من تقدم من زاوية التكنولوجيا، ومنذ فجر التاريخ، كان كل عصر يأخذنا قدما على نحو أكثر سرعة من العصر الذى سبقه.

فالعصر الحجري ظل قائما لملايين السنين، إلا أن عصور المعادن التى تلتها قد دامت لفترة تربو على خمسة آلاف سنة فقط. وقد قامت الثورة الصناعية فى القرن الثامن عشر وأواخر القرن التاسع عشر، أى أنها استغرقت ٢٠٠ عام على وجه التقريب. واحتل عصر الكهرباء ٤٠ عاما بداية من أوائل القرن العشرين حتى الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥). أما العصر الإلكتروني فلم يدم سوى ٢٥ عاما بالكاد

فى حين بلغ عصر المعلومات عشرين عاما من عمره اليوم. لقد حان الوقت لإعادة التفكير فى عالمنا هذا بدلالة تكنولوجيا اليوم"^(١).

وهكذا أصبحت المعلوماتية بمثابة الطريق إلى المستقبل على حد قول بيل جيتس عضو المجلس الاستشارى للبنية الأساسية القومية للمعلومات بالولايات المتحدة، ذلك أنه سوف يأتى يوم ليس ببعيد كثيرا، يصبح بإمكانك فيه أن تدير أعمالك، وتدرس وتكتشف العالم وثقافته وتستدعى على شاشة جهازك أى حفل أو عرض مسرحى كبير، وتكسب أصدقاء جددًا، وتشهد ما تعرضه أسواق المناطق المجاورة، وتعرض الصور على أقاربك المقيمين فى أماكن نائية.. دون أن تترك مكتبك أو كرسيك، ولن تخلف وراءك وصلتك مع الشبكة فى مكتبك أو فى مقعد الدراسة: إذ ستعدى كونها شيئًا تحمله أو أداة تشتريها، لتصبح جواز مرورك إلى طريقة حياة جديدة قوامها الوسائط"^(٢).

ويمضى جيتس فى رسم معالم صورة المستقبل فيقول إن سوق المعلومات الكونية ستكون هائلة. وستجمع كل الطرق المختلفة التى يتم بها تبادل السلع والخدمات والأفكار الإنسانية. وعلى الصعيد العملى سيوفر لك ذلك خيارات أوسع فيما يتعلق بأغلب الأشياء بما فى ذلك: كيف تكسب دخلا وكيف تستثمر، وماذا تشتري وكم تدفع ثمنًا له. ومن هم أصدقاؤك وكيف تمضى وقتك معهم، وأين وكيف تعيش أنت وأسرتك بصورة آمنة. وسوف يتغير مكان عملك، وكذلك عما يعنيه أن يكون المرء "متعلما" على نحو يفوق كل تصور، وربما تفتحت إمكانات إحساسك

^(١) فرانك كليش، ثورة الأنفوميديا. الوسائط المعلوماتية وكيف تغير عالمنا وحياتنا - ترجمة حسام الدين زكريا - مراجعة عبد السلام رضوان - سلسلة عالم المعرفة/ الكويت العدد ٢٥٣ يناير/ ٢٠٠٠ ص ١١.

^(٢) بيل جيتس، المعلوماتية بعد الإنترنت (طريق المستقبل)/ ترجمة عبد السلام رضوان/ سلسلة علم المعرفة/ العدد ٢٣١/ مارس ١٩٩٨ - ص ١٧-١٨.

بالهوية، بمن تكون والام تنتمى على أفق أوسع كثيرا، وباختصار يمكن القول إن كل شىء سيتم فعله بطريقة مختلفة^(٢).

(٣)

عندما كتب كارل ياسبرز يقول "نحن على الطريق من غسق الفلسفة الأوربية إلى فجر العالمية" فإنه بصورة أو بأخرى كان يؤكد على وحدة الفلسفة الأوربية. رغم تعدد محاورها وتباين اتجاهاتها. ويؤكد من ناحية أخرى إمكانية تحولها إلى فلسفة عالمية تشمل العالم بأسره ما بين ماركسية وتحليلية ووجودية وشخصانية ورمزية.. وإن كان مصطلح الفلسفة الغربية أكثر شمولاً واتساعاً وأدق تعبيراً عن حركة الوعي الغربى فى جملته. ولعل أسطورة النموذج الغربى كنموذج حضارى موحد هو المنطلق الأساسى وراء العديد من المناقشات الفلسفية التى دارت فى واقعنا العربى، ولا أعتقد أنه باستطاعة المثقف العربى أن يتجاهل هذا النموذج فى مناقشته قضايا الأصالة والمعاصرة والتراث والتجديد والتغريب والهوية الثقافية، والحوار أو التصادم بين الحضارات والعولمة. فهى قضايا تفرض وجودها انطلاقاً من التحدى الذى يواجهه فى مواجهة نموذج حضارى تبدى لدى البعض وكأنه النموذج الحضارى الوحيد الذى ينبغى أن يقتدى به وتخضع له كل النماذج الحضارية الأخرى، وتبدى للبعض الآخر كنموذج ضمن عدة نماذج يمكن أن نتعايش معها بشرط أن نضع فى اعتبارنا إمكانية وضع النماذج الأخرى على قدم المساواة، ومن ثم فإن ياسبرز عندما طرح توقعه بأن الفلسفة الأوربية فى طريقها لأن تصبح فلسفة عالمية، فإن مقصده يبدو وكأنه اتجاه الفلسفة الغربية فى جملتها لى تصبح عالمية.

وربما كان الإنجاز الأوربى باعتباره الإنجاز الأهم والأقوى تأثيراً فى مجال الفلسفة الغربية إذا ما قورن بالفلسفة الأمريكية هو الدافع وراء نظرة ياسبرز إلى الفلسفة الأوربية وكأنها تمثل فى جملتها الفلسفة الغربية. ولكن إذا كان هذا صحيحاً

^(٢) المرجع السابق ص ٢٠-٢١.

فإن الإنجاز الأمريكى فى الحقل الفلسفى، وإن بدا محدودا بالقياس إلى التراث الأوروبى الفلسفى، فإن الثقل السياسى والاقتصادى والعلمى والتكنولوجى والعسكرى للولايات المتحدة، خصوصا بعد انهيار الاتحاد السوفيتى، جعل قضية العولمة تبدو وكأنها لصيقة الصلة بالفكر الأمريكى بالدرجة الأولى. وإذا كان قد شاع استخدام لفظ العولمة فى السنوات العشر الأخيرة فإن الظاهرة كما لاحظ د. جلال أمين ليست حديثة بالدرجة التى قد توحي بها حداثة هذا اللفظ، فالعناصر الأساسية فى فكرة العولمة ازدياد العلاقات المتبادلة بين الأمم، سواء المتمثلة فى تبادل السلع والخدمات، أو فى انتقال رؤوس الأموال، أو فى انتشار المعلومات والأفكار. أو فى تأثر أمة بقيم وعادات غيرها من الأمم، كل هذه العناصر يعرفها العالم منذ عدة قرون، وعلى الأخص منذ الكشف الجغرافية فى أواخر القرن الخامس عشر، أى منذ خمسة قرون. ومنذ ذلك الحين والعلاقات الاقتصادية والثقافية بين الدول والأمم تزداد قوة، باستثناء فترات قصيرة للغاية مالت خلالها الدول إلى الإنكفاء على ذاتها. وتراجعت معدلات التجارة الدولية ومعدل انتقال رؤوس الأموال (كما حدث خلال أزمة الثلاثينات من هذا القرن مثلا)، وباستثناء مجتمعات محدودة العدد، تركها العالم فى عزلة، أو فضلت هى أن تعزل نفسها عن العالم بسبب أو آخر (كما حدث للاتحاد السوفيتى فى العقود الثلاثة الأولى لثورة أكتوبر، أو الصين فى الخمسينات والستينات، أو لليمن حتى منتصف هذا القرن ...). فالظاهرة عمرها إذا خمسة قرون على الأقل، وبدايتها وغدها مرتبطان ارتباطا وثيقا بتقدم تكنولوجية الاتصال والتجارة منذ اختراع البوصلة وحتى الأقمار الصناعية^(١).

وإذا كانت ظاهرة العولمة بدت وكأن عمرها خمسة قرون فإن رولند روبرتسن رأى أنها أقدم من هذا بكثير، فالتاريخ الإنسانى مزدحم بالأفكار عن البنية الفيزيائية للعالم وجغرافيته وموقعه الكونى ومكانته الروحية والعلمانية. وقد نشأت

١ د. جلال أمين - العولمة والدولة - بحث ضمن كتاب العرب والعولمة - مركز دراسات الوحدة العربية - تحرير د. أسامة الخولى - بيروت ١٩٩٨ الطبعة الأولى ص ١٥٣-١٥٤.

الحركات والتنظيمات المهمة بتنميط العالم ككل أو توحيده بالنسبة لكل الحضارات الكبرى، وحتى ما عرف مؤخرا باسم "السلسلة العلمية المحلية" أو "السلسلة المحلية العالمية" كان قد طرح منذ القرن الثاني قبل الميلاد حين كتب يوليبيوس في كتابه التاريخ العام ما يلي في إشارة إلى نشأة الإمبراطورية الرومانية: "فيما مضى لم يكن للأشياء التي حدثت في العالم صلة ببعضها البعض.. أما منذ ذلك الوقت فإن كل الأحداث مترابطة في حزمة واحدة ومع ذلك فالنقاط المهمة هي أنه لم يتم التفكير واقعيا في أن البشرية تتجه بسرعة نحو التحول ماديا إلى مجتمع واحد إلا في العصور الحديثة نسبيا" ولم يتحدث أعداد كبيرة من الناس في مختلف بقاع العالم عن مشكلة تنظيم العالم ككل إلا في فترة حديثة نسبيا.

وهذه المشكلة المتعلقة بتنميط العالم - بما في ذلك مقاومة العالمية هي التي نسعى لتركيز مفهوم موضوع العولمة عليها. ويمضى روبرتسن في تحليله فيقول "قد كان من الممكن للعالم ككل أن يصبح هو الواقع الذي عليه الآن وعبر مسارات غير تلك التي اتخذت. وكان يمكن للعالم أن يتحول من حيث المبدأ إلى نسق واحد من خلال الهيمنة الإمبريالية لدولة واحدة أو تحالف كبير بين أسرتين حاکمتين أو دولتين أو أكثر، أو بانتصار البروليتاريا العالمية "أو بالانتصار العالمي لأحد أشكال الدين المنظم أو تبلور" الروح العالمية". أو تمخض النزعة القومية عن مثال "التجارة الحرة" أو بنجاح الحركة الفيدرالية العالمية "أو بانتصار إحدى الشركات التجارية على مستوى العالم في بعض اللحظات من تاريخ العالم، وبالتوافق تحليليا مع الظرف المعاصر علينا أن نقر بأن بعض هذه الاحتمالات تتساوى في القدم مع تاريخ العالم نفسه بأي معنى من معاني هذه العبارة وأنها أسهمت في نشأة العالم الواحد في أواخر القرن العشرين. كما أن معظم تاريخ العالم يمكن اعتباره سلاسل متتابعة من صيغة مصغرة من العولمة بمعنى أن قيام الإمبراطورية التاريخية مثلا كان يشتمل على توحيد أقاليم وكيانات اجتماعية كانت منعزلة من قبل. كما كانت هناك تحولات في الاتجاه المضاد كما هو الحال في تفكك أوروبا في العصور الوسطى. ولو

أن نشأة الدولة الإقليمية ساعد على دفع الإمبريالية قدما ومعها تصورات عن العالم ككل^(١).

ومع تعدد العوامل والمسارات التي يمكن تناولها باعتبارها الاحتمالات المؤثرة في نشأة العولمة، فإنه يمكن القول بأن الميل الشائع لدى الأغلبية يرى أن العالم الواحد في عصرنا يمكن تفسيره بالاستناد إلى عوامل محددة كانتشار الرأسمالية والإمبريالية الغربية وتطور نظام إعلامي عالمي.

لا غرو بعد هذا أن بدت العولمة لصيقة الصلة بالرأسمالية فهي عند البعض مرحلة في تطور الرأسمالية، وفي هذا الصدد ذهب حسام عيسى إلى القول "إذا تركنا ميدان الأيديولوجيا إلى الواقع التاريخي، فسنبجد أن العولمة ليست إلا مرحلة من مراحل تطور النظام الرأسمالي، تشكلت وفقا لمقتضياته واحتياجاته في إطار قوانينه الأساسية، والأمر يحتاج منا إلى بعض التفصيل غير المسهب.

فمنذ بداية الرأسمالية كان التناقض الأساسي الذي حكمها هو التناقض بين عالمية الاقتصاد وإقليمية السياسة. فقد سعت الرأسمالية منذ البداية إلى عالمية السوق، بينما السياسة بالضرورة إقليمية، تحدها حدود الدولة القومية، وحدود السيادة. من ثم فقد كان التناقض السياسي للرأسمالية هو مع الدولة القومية والقيود التي تفرضها الدولة القومية داخل حدودها ونجحت في الكثير من الأحيان في الالتفاف حول الدولة القومية بأنظمتها المالية والنقدية والتشريعية المختلفة. بل استطاعت في كثير من الأحيان استخدام الخلافات القائمة بين الدول القومية في هذه المجالات لصالحها، إلا أن الدولة القومية بقيت في نهاية الأمر عائقا أمام مقتضيات توسيع السوق وتوحيد النظام القانوني والمالي الذي يحكمه. ومع ظهور الشركات المتعددة الجنسيات والانتقال إلى مرحلة دولة الإنتاج ومع اشتداد أزمة الرأسمالية مع بداية السبعينات واشتعال المنافسة بين دول المراكز أصبح من

^١ رولند روبرتسن - رسم خارطة للوضع العولمي - العولمة كفكرة عالمية - دراسة بكتاب ثقافة

العولمة - إعداد مايك فيدزستون - ترجمة - عبد الوهاب علوب - المجلس الأعلى للثقافة

١٣٢، ٢٠٠٠ ص، ٢٢-٢٣.

الضروري إقصاء الدول القومية نهائيا من الطريق حتى يفتح الباب واسعا أمام تكوين سوق عالمية موحدة بالكامل لأول مرة في تاريخ الرأسمالية.

ومن هنا كانت مرحلة العولمة التي جاءت إلينا مغلفة بأيديولوجيا الحرية وحقوق الإنسان والعقلانية والقرية الكونية وحماية البيئة ووحدة الإنسانية...^(١) وإذا كانت ظاهرة العولمة قد بدت على هذا النحو باعتبارها مجرد مرحلة في تطور الرأسمالية، فإن البعض قد رفض النظر إليها من هذا المنطلق، واعتبرها تعبيرا عن جوهر الرأسمالية ذاتها، فهي تحمل في الجوهر السمات الرئيسة للرأسمالية، وهي السيطرة على الشعوب الأخرى وامتصاص ثرواتها ووجودها ووضعها في حال التبعية المقيتة، والمضى في الاستغلال لجميع الثروات العالمية. فلو قارنا بين الرأسمالية في مرحلتها الراهنة والرأسمالية في مراحلها السابقة سنجد أنها هي من حيث الجوهر، ومن ثم يصر أولئك البعض على عدم إعطاء أدنى اهتمام للمتغيرات الجديدة التي تتسم بها الرأسمالية في مرحلتها العولمية... ولعل الدافع هنا ينصب للرد على الذين يتعاملون والعولمة وكأنها ولادة جديدة للعالم مقطوعة الرحم والصلة بالأنظمة التي سادت خلال هيمنة الرأسمالية الغربية عليه. ومن هنا يأتي التشديد على كل الجوهر وعلى ما هو مشترك وصاحب الرأسمالية في كل عهودها حتى عهدها العولمي الراهن^(٢).

(٤)

لا شك أن دراسة فوكوياما عن نهاية التاريخ بما أثارته من ردود فعل متباينة، قد طرحت العديد من التساؤلات، لعل من أبرزها ما يتعلق بمصير أو مستقبل الماركسية كفلسفة. فبعد أوائل الثمانينات بدأت الانهيارات تتوالى على العالم

^(١) حسام عيسى - مناقشة في تحديد الإطار العام لظاهرة العولمة - ضمن كتاب العرب والعولمة ص

(١) منير شفيق - في الحداثة والخطاب الحداثي - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - الطبعة

الشيوعى، واقرن السقوط المدوى لأنظمة الحكم الشيوعى بتجريد الفكرة الماركسية من كل مصداقية أو مشروعية، وجاء فوكوياما ليدشن فى دراسته نهاية الأيديولوجيا الماركسية بل كل الأيديولوجيات المنافسة كالملكية الوراثية والفاشية، ويبقى على الديمقراطية الليبرالية وحدها باعتبارها نقطة التطور الأيديولوجى للإنسان والصورة النهائية لنظام الحكم البشرى. وبالتالي فهى نهاية التاريخ على حد قوله.

ومع اعتراف فوكوياما بإمكانية وجود أكثر من نهاية للتاريخ، تتحقق عند إشباع الاحتياجات الضرورية للبشر، ولكن اعتقاده اليقينى الراسخ بمصداقية الليبرالية كشكل نهائى لنظام الحكم البشرى جعله يرى التاريخ من خلالها وحده، فإذا كان فى اعتقاد كل من هيجل وماركس أن للتاريخ نهاية: يقوم فى الدولة الليبرالية عند هيجل، ويقوم فى المجتمع الشيوعى عند ماركس فإنه بسقوط الشيوعية سقطت بالتالى فريضة ماركس عند فوكوياما^(١).

ويعزو فوكوياما مثل هذه النهاية المحتومة للتاريخ صوب الرأسمالية إلى نمو العلوم الطبيعية الحديثة باعتبارها آلية تفسر لنا التاريخ باعتباره يسير مترابطا بصورة منطقية نحو هدف محدد. فالعلوم الطبيعية الحديثة تمثل النشاط الاجتماعى الهام الوحيد الذى يجمع الناس على أنه يتسم بالنمو والتراكم والغاية. وهو يرجع هذه الأهمية لسببين، الأول: إن التكنولوجيا توفر للبلاد التى تملكها تفوقا عسكريا حاسما، ومع استمرار احتمال اللجوء إلى الحرب فى النظام الدولى. فإنه ما من دولة غنية باستقلالها حريصة عليه بوسعها أن تتجاهل الحاجة إلى تحديث نظمها الدفاعية. والثانى: إن العلوم الطبيعية الحديثة تخلق آفاقا متجانسة من إمكانيات الإنتاج الاقتصادى. فالتكنولوجيا تتيح إمكانية تراكم الثروة بغير حدود وتتيح بالتالى إمكانية إشباع قدر متزايد دوما من الرغبات الإنسانية. ولا شك فى أن هذه العملية تضمن تجانسا متزايدا بين كافة المجتمعات البشرية بغض النظر عن أصولها التاريخية

^(١) فرانسيس فوكوياما - نهاية التاريخ وخاتم البشر - ترجمة حسين أحمد أمين - مركز الأهرام للدراسات والترجمة والنشر - الطبعة الأولى ١٩٩٣ ص ٩.

أو تراثها الحضارى ذلك أن كافة الدول التى تمارس تحديث اقتصادها لابد أن يزداد باطراد التشابه فيما بينها: إذ يتعين عليها التوحد قومياً على أساس من الدولة المركزية، والتوسع فى تأسيس المدن. والاستعاضة عن الأشكال التقليدية للتنظيم الاجتماعى (كالقبيلة والطائفة والعائلة) بأشكال يقرها منطق الاقتصاد تقوم على أساس من الدور والكفاءة. وتوفير التعليم العام لكافة المواطنين. وقد زادت الروابط التى تربط بين مثل هذه المجتمعات بفضل الأسواق العالمية وانتشار الثقافة الاستهلاكية فى العالم كله أضف إلى ذلك أن منطق العلوم الطبيعية الحديثة يبدو وكأنما يفرض على العالم تطوراً شاملاً يتجه صوب الرأسمالية. فتجارب الاتحاد السوفيتى والصين والدول الاشتراكية الأخرى تشير إلى أنه بالرغم من أن الاقتصاد المركزى المفرط فى مركزيته قد يكفى للوصول بالدولة إلى مستوى التصنيع الذى عرفته أوروبا فى الخمسينات من هذا القرن، فإنه غير كاف ألبتة لخلق ما يسمى اقتصادياً "ما بعد الصناعة" تلك الحالة المركبة حيث يكون للمعلومات والابتكارات التكنولوجية دور يفوق بكثير دورها فى الماضى^(١).

ويمضى فوكوياما فى تحليله فيقول "غير أنه بالرغم من أن الآلية التاريخية التى تمثلها العلوم الطبيعية الحديثة تكفى لتفسير الكثير مما يتصل بطابع التحول التاريخى وتزايد التجانس بين المجتمعات الحديثة، فهى غير كافية لتفسير ظاهرة الديمقراطية، حيث أنه ليس ثمة سبب يحتمه الاقتصاد يجعل الحرية السياسية ثمرة أكيدة للتصنيع المتقدم. ومن ثم فإن منطق العلوم الطبيعية الحديثة رغم أنه تفسير اقتصادى للتحول التاريخى يخالف التفسير الماركسى، ورغم أن هذا التحول مآله النهائى إلى الرأسمالية لا إلى الاشتراكية، فإنه من ناحية أخرى لا يكفى وحده لتفسير الديمقراطية. فالتغيرات الاقتصادية للتاريخ تبدو فى نهاية المطاف - رغم تعدد اتجاهاتها ناقصة وغير مرضية بالنظر إلى أن الإنسان ليس مجرد حيوان اقتصادى. وبالتالي لابد من محاولة جديدة لتفسير الإنسان من كل أبعاده لا من البعد

(١) المرجع السابق ص ١١.

الاقتصادى وحده، ومن ثم بدت أهمية هيجل عند فوكوياما فقد خصه بتقدير خاص فهو فى رايه أول فيلسوف يلبي دعوة كانط ويكتب التاريخ الذى ما يزال إلى اليوم ومن منطلقات متعددة، التاريخ العالمى الأكثر جدية، فوفق تفسير ألكسندر كوجيف، قدم هيجل آلية متفردة فى فهم المسار التاريخى، أساسها الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير. وبذلك استعار جدلية تاريخية متحررة تماما من المادية^(١). وبالتالي تفهم البواعث الإنسانية على نحو أدق وأعمق من نظرة ماركس للتفسير الاقتصادى للتاريخ. هكذا بدت أهمية رغبة الإنسان فى نيل التقدير والاعتراف به ككائن بشرى له كرامته كقوة مؤثرة فى فهم هيجل للتاريخ. فقد زجت به هذه الرغبة فى معركة دموية مصيرية من أجل هذه المنزلة كان من أهم نتائجها تقسيم المجتمع الإنسانى إلى طبقة من السادة على استعداد للمخاطرة بحياتها وطبقة من العبيد استسلمت لمشاعر الخوف الطبيعى من الموت غير أن العلاقة بين السادة والعبيد، لم تحقق فى نهاية الأمر إشباع الرغبة فى نيل الاعتراف والتقدير لدى السادة والعبيد على حد سواء، وإن أمكن التغلب عليها نتيجة الثورة الفرنسية التى ألغت التمييز بين السيد والعبد، وأصبح كل مواطن على استعداد للاعتراف بكرامة وإنسانية كل مواطن آخر وأصبحت الدولة بدورها تعترف بهذه الكرامة من خلال كفالة الحقوق^(٢).

ومن منطلق أهمية الرغبة فى الاعتراف والتقدير كقوة محركة للتاريخ أمكن تفسير الكثير من الظواهر عند فوكوياما، كالثقافة والفن والدين والعمل والقومية والحرب، فالصراع من أجل الحصول على الاعتراف والتقدير هو المبدأ المهيمن على السياسات الدولية، فهو إذا كان قد أدى إلى المعركة الدموية بين شخصين متحاربين فإنه يؤدى منطقيا إلى الإمبريالية والإمبراطورية. والعلاقة بين السادة

^١ المرجع السابق ص ١١-١٢.

^٢ المرجع السابق ص ١٤-١٦.

العبيد على المستوى المحلى تتكرر بالضرورة على مستوى الدولة، حيث تسعى الأمم بوجه عام إلى نيل الاعتراف وتنخرط في معارك دموية لفرض السيطرة. وإذا كانت الثورة الفرنسية عند هيجل قد أزالَت التناقض بين السادة والعبيد، فإن الثورة الأمريكية بدورها عند فوكوياما قد ألغت التمييز بين السادة والعبيد واعترفت بكرامة كل إنسان وإنسانيته^(١). وتأتى الديمقراطية الليبرالية لتبطل العلاقة بين السادة والعبيد فى العلاقات الدولية، فهى تبدل الرغبة غير العقلانية فى الاعتراف بالدولة أو الفرد، باعتبار أيهما أعظم من الآخر، وتحل محلها رغبة عقلانية فى الاعتراف على أساس المساواة. وهنا يقدم لنا فوكوياما ما يشبه التحقيق الفعلى للفكر اليوتوبى. فالعالم الذى تكون كل الدول فيه ديمقراطية ليبرالية، سيقبل فيه حتما الحافز إلى الحرب حيث أن كل الدول ستبادل الاعتراف بشرعية الدول الأخرى.

ولا ينكر فوكوياما إمكانية استمرار الصراع من أجل نيل الاعتراف بالتفوق فى الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة، لكنه من جهة أخرى يرى إمكانية بل حتمية تغير مظاهر وحدوده. فبدلاً من السعى لنيل الاعتراف بفضل غزو شعوب وأقطار أجنبية، يحاول الفرد تسلق قمة الأناطورا، أو القضاء على الإيدز، أو تملك ناصية تكنولوجيا الطباعة الحجرية باستخدام الأشعة السينية ومن ثم فإن الأشكال الوحيدة التى لا يسمح بها فى الديمقراطيات المعاصرة، هى تلك التى تؤدى إلى الاستبداد السياسى، أو بعبارة أخرى إن إشباع الرغبة فى الاعتراف بالتفوق ستجد مجالها بعيداً عن المجال الاقتصادى والحياة السياسية. وفى هذا الصدد استشهد فوكوياما بما أدركه كوجيف من زيارة له إلى اليابان عام ١٩٥٨. فقد لاحظ أنه بازدهار حكم شوجون هيدشى فى القرن الخامس، خربت اليابان فترة من السلم فى الداخل والخارج دامت عدة قرون وكانت شديدة الشبه بمرحلة نهاية التاريخ التى تحدث عنها هيجل فلا الطبقات العليا ولا الطبقات السفلى فكرت فى صراع مع الأخرى، ولا

^(١) المرجع السابق ص ١٣.

كان الناس مضطرين إلى العمل الشاق. غير أن اليابانيين بدلا من أن يمارسوا الحب واللعب غريزيا على نحو ما يمارسه صغار الحيوانات أظهروا أنه بالإمكان الاستمرار في كونهم بشرا باختراع حشد من الفنون التشكيلية الخالية تماما من المضمون. كمسرح النور. وطقوس تناول الشاي، وتنسيق الزهور وما شبه ذلك. فطقوس تناول الشاي لا تخدم أى غرض سياسى أو اقتصادى صريح، وحتى مغزاها الرمزي قد غاب عن الذاكرة بمضى الوقت. ومع ذلك فهي ميدان للتفاخر، وهكذا سيضحى التفاخر الشكلى أهم صور التعبير عن الذات فى عالم حسمت فيه الصراعات حول المسائل الكبيرة، وبالتالي يمكن أن يستمر النشاط الإنسانى حتى بعد نهاية التاريخ. وإذا كانت التقاليد النفعية فى الولايات المتحدة تجعل من الصعب حتى على الفنون الجميلة أن تصبح شكلية محضة، فإن نهاية التاريخ عند فوكوياما تعنى من بين ما تعنيه نهاية كل الفنون التى تعتبر نافعة اجتماعيا، وتحولها إلى شكلية فارغة كتلك التى نلاحظها فى القوة اليابانية التقليدية. ومن ثم ستحول النشاط الإنسانى ككل إلى مجرد نشاط شكلى بلا مضمون ليس له غايات اجتماعية أو اقتصادية^(١).

ولا شك أن نظرة فوكوياما للنشاط الإنسانى على هذا النحو جعلته متسقا إلى حد ما مع نظره للتفسيرات الاقتصادية للتاريخ باعتبارها ناقصة وغير مرضية، لكنه وإن دعم نظريته بمنطق العلوم الطبيعية الحديثة، فإنه على حد قوله لم يتخل عن التفسير الاقتصادى التاريخى كلية، وإن كان تفسيره قد خالف التفسير الماركسى بالقول بأن هذا التحول مآله النهائى إلى الرأسمالية لا إلى الاشتراكية وهكذا قدم لنا الجنة الموعودة للإنسانية، يوتويا الحرية والرخاء والوفرة والمساواة واللذة، حيث النشاط الإنسانى فيها قد أصبح مجرد نشاط شكلى ترفهى، وهى يوتويا تذكرنا إلى حد كبير بيوتويا هربرت ماركيوز من الفارق بينهما. فكلاهما على نحو ما قد انطلق عن فلسفة هيغل فقد انطلق فوكوياما من دور هيغل فى إدراك المسار العام لتاريخ البشرية على أساس من مبدأ الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير، بينما اتجه

^(١) المرجع السابق ص ٢٧٨-٢٧٩.

ماركيوز إلى تأكيد الطابع الثوري التحرري للعقل عند هيجل كنقيض مباشر لكل نزعة وضعية محافظة. لكن إذا كانت مقولة نهاية التاريخ عند فوكوياما قد اقترنت بسقوط الشيوعية والانتصار النهائي للديمقراطية الرأسمالية الليبرالية فإن ماركيوز لم يكتف بإدانة الشيوعية وتأكيد رفض ماركس لإمكانية أن يصبح العمل لعباً، بل أدان من جهة أخرى الرأسمالية في نجاحها إدماج الطبقة العاملة والمنظمات العالمية بنظائرها، وبالتالي محو التفرقة بين المصلحة الحقيقية والمصلحة المباشرة للمستغلين، وذلك عن طريق معارضة أى تئوير للطبقات الكادحة وهو ما تحقق بمواصلة تنمية الحاجات التى تستديم بها عبوديتهم وإشباع كل ما يؤدى فى النهاية إلى التعايش مع ظاهرة القمع فى المجتمع الرأسمالى من أمثلة التكنولوجيا إلى المعلوماتية والعولمة ونهاية التاريخ بالانتصار الحاسم والنهائى فى رأى فوكوياما للديمقراطية الليبرالية الحديثة، والرأسمالية القائمة على التكنولوجيا، وتبدو العولمة وكأنها عولمة لنموذج الحضارة الغربية، بما يتضمنه من نزعة إنسانية ومعرفة وتكنولوجيا وقيم أخلاقية وجمالية وتأملات فلسفية كونية. تبدو العولمة وكأنها أيديولوجيا جديدة أو عقيدة مستحدثة أو حضارة جديدة. لكنها فى حقيقة الأمر ونهاية المطاف مجرد تكريس لأسطورة التفوق الغربى وهى أسطورة تتضمن العديد من العناصر بعضها علمى تكنولوجى، وبعضها سياسى عسكرى، وبعضها أخلاقى قيمى. وبعضها جمالى فنى، وبعضها عقائدى أيديولوجى.

نحن فى حقيقة الأمر أمام أسطورة فلسفية، أو بعبارة أخرى محاولة للجمع والتأليف بين عالم الأسطورة وعالم الفلسفة، عالم الوهم وعالم الحقيقة، ولا غرو فى هذا ففى عصر المعلومات تتداخل وتتشابك وتتفاعل وتمتزج بل وتختفى وتتلاشى الحدود بين الثقافات والحضارات والدول والشعوب والمجتمعات، تختفى حقائق التاريخ وثوابته ويتبدى عالم جديد له ملامحه الخاصة المتفردة، هو حقيقة من صنع الإنسان، لكننى أعتقد أنه فى صورته العامة يبدو كأنه فى موقع التعارض مع كل ما هو إنسانى، بل يتبدى وكأنه محاولة لرفض كل عالم إنسانى، عالم يبدو وكأنه غريب عن الطبيعة البشرية بكل ما تحمله من دلالات وقيم. ولعل هذا العالم الجديد، العالم

الأسطوري إن صح التعبير هو الذي جعل فوكوياما على ما يبدو ينظر إلى فرضيته الخاصة بنهاية التاريخ من زاوية جديدة، ومن ثم كان كتابه الهام "الانهييار العظيم"، وكتابيه الآخر "الطبيعة البشرية" بمثابة نظرة تشاؤمية إلى عالمنا المعاصر، ويبقى التساؤل التالي ما هي نظرتنا إلى هذا العالم وما هو دورنا في تشكيله وصياغته؟

المراجع

أولاً: المراجع العربية

١. أفلاطون، محاورة فايدروس: ترجمة د. أميرة حلمي مطر - دار المعارف ط (١) القاهرة ١٩٦٩.
٢. أفلاطون، محاورة ثياتيتوس: ترجمة د. أميرة حلمي مطر - الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣.
٣. أفلاطون، الجمهورية: ترجمة د. فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥.
٤. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
٥. د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ج ١، ج ٢ - دار المعارف.
٦. د. أحمد محمود صبحي - في فلسفة الحضارة. الحضارة الإغريقية - مؤسسة الثقافة الجامعية.
٧. د. أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوى - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٩.
٨. أرفلد كولية: المدخل إلى الفلسفة ترجمة د. أبو العلا عفيفي - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٥.
٩. أرنست فيشر: ضرورة الفن - ترجمة أسعد حليم - الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر، ط ١٩٦٥.
١٠. ألبرت شفيتر: فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي - المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٣.
١١. إميل برهيه: تاريخ الفلسفة - الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت.
١٢. د. أميرة حلمي مطر. مقالات فلسفية حول القيم والحضارة - مكتبة مدبولي - القاهرة ١٩٧٩.

- ١٣.أ.هـ. جونسون: فلسفة وايتهد في الحضارة - ترجمة د. عبد الرحمن الياغى - المكتبة العصرية - بيروت ١٩٦٥.
١٤. د. أسامة أمين الخولى (تحرير) العرب والعولمة بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٨.
١٥. السيد ياسين: الوعى التاريخى والثورة الكونية - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية - الطبعة الثانية ١٩٩٦.
١٦. برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول - ترجمة د. زكى نجيب محمود - لجنة التأليف والترجمة والنشر.
١٧. برتراند رسل: الفلسفة الحديثة - الجزء الثالث - ترجمة د. محمد فتحى الشيطى - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧.
١٨. بنيامين فارتن: العلم الإغريقى - ترجمة أحمد شكرى سالم - الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٩. بيل جيتس: المعلوماتية بعد الإنترنت (طريق المستقبل) ترجمة عبد السلام رضوان سلسلة عالم المعرفة العدد ٢٢١ مارس ١٩٩٨ ص ١٧-١٨.
٢٠. د. توفيق الطويل: فى الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها - دار النهضة العربية، ط ٢ - القاهرة ١٩٦٧.
٢١. د. توفيق الطويل: العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى - القاهرة ١٩٦٨.
٢٢. د. توفيق الطويل: فى تراثنا العربى والإسلامى - عالم المعرفة - الكويت / مارس ١٩٨٥.
٢٣. تيودور أويزرمان: تطور الفكر الفلسفى - ترجمة سمير كرم - دار الطليعة بيروت ط ٣ ١٩٨٢.
٢٤. جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث - الجزء الأول - ترجمة د. جورج طعمة - دار الثقافة بيروت ١٩٥٨.
٢٥. جون ديوى: المنطق ونظرية البحث - ترجمة د. زكى نجيب محمود - دار المعارف القاهرة ١٩٦٠.

٢٦. جون لويس: مدخل إلى الفلسفة - ترجمة أنور عبد الملك - دار الحقيقة بيروت ط٣ / ١٩٧٨.

٢٧. جيمس جينز: الفيزياء والفلسفة - ترجمة جعفر رجب - دار المعارف.

٢٨. روجيه جارودي: ماركسية القرن العشرين - ترجمة نزيه الحكيم - دار الآداب - ط٢ ١٩٦٨.

٢٩. روجيه جارودي: الإسلام دين المستقبل - ترجمة عبد المجيد بارودي - دار الإيمان للطباعة والنشر - دمشق.

٣٠. د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة - مكتبة مصر.

٣١. د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية - مكتبة مصر.

٣٢. د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة ج ١ - مكتبة مصر - القاهرة ١٩٦٨.

٣٣. سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام - دار الشروق.

٣٤. د. صلاح قنصوة: فلسفة العلم - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٨٢.

٣٥. صامويل هينجنتون: صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي - ترجمة طلعت الشايب - كتاب سطور ١٩٨٠.

٣٦. د. عثمان أمين: ديكارت - مكتبة الأنجلو المصرية ط٧. ١٩٧٦.

٣٧. د. عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية - دار المعارف ١٩٦٧.

٣٨. د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية الطبعة الثانية - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٥٨.

٣٩. د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام - ١٩٦٥.

٤٠. د. عزمى إسلام: لدفيج فتجنشتين - نوابع الفكر الغربى.

٤١. د. عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة - وكالة المطبوعات بالكويت - ط٢. ١٩٧٩.

٤٢. غوستاف لوبون: حضارة العرب - ترجمة عادل زعيتر - ط٣ دار إحياء الكتب العربية.

٤٣. كانط: مشروع السلام الدائم - ترجمة د. عثمان أمين - الأنجلو المصرية ١٩٥٢ .
٤٤. فرانك كليش: ثورة الأنفوميديا والوسائط المعلوماتية وكيف تغير عالمنا وحياتنا - ترجمة حسام الدين زكريا - مراجعة عبد السلام رضوان سلسلة عالم المعرفة - الكويت / العدد ٢٥٣ / يناير - ٢٠٠٠ .
٤٥. لويس يونج: العرب وأوربا - ترجمة ميشيل أزرق - دار الطليعة / بيروت / ١٩٧٩ .
٤٦. لويس مير: مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية - ترجمة د. شاكر مصطفى سليم - وزارة الثقافة والإعلام / العراق / ١٩٨٣ .
٤٧. محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية - كتاب الهلال .
٤٨. د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ج ٢ - دار المعرفة الجامعية / ١٩٨٠ .
٤٩. د. محمد مجدى الجزيرى: البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي شتراوس - دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٩ .
٥٠. منير شفيق: فى الحداثة والخطاب الحداثى - المركز الثقافى العربى الدار البيضاء / الطبعة الأولى / ١٩٩٩ .
٥١. د. نازلى إسماعيل حسين: النقد فى عصر التنوير - ١ - كانط - دار النهضة العربية .
٥٢. د. نازلى إسماعيل حسين: الشعب والتاريخ عند هيجل - دار المعارف / ١٩٧٥ .
٥٣. هنز ريشنباج: نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة د. فؤاد زكريا - المؤسسة العربية للدراسات والنشر / ط ٢ / ١٩٧٩ .
٥٤. هنرى فرانكفورت وآخرون: ما قبل الفلسفة - ترجمة جبرا إبراهيم جبرا - مكتبة الحياة - بيروت ١٩٦٥ .
٥٥. د. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة - دار النهضة العربية / ١٩٦٨ .

ثانيا: المراجع الأجنبية:

- 1 Afansyev. V Marxist Philosophy. Progress Publishers, Moscow. 1965
- 2 Ammerman, Robert R., Classics of Analytic Philosophy (editor) Tata McGraw-Hill Publishing Company LTD Bombay- New Delhi, 1965.
- 3 Ayer, A. J. The Origins of Pragmatism, Freeman, Cooper & Company, 1968.
4., The Central Questions of Philosophy Penguin Books, 1961.
5., Language, Truth and Logic, Penguin Books, 1982.
6. Bacon, Francis, Bacon, A Selection of his works edied by Sidnew Warphaft The Odyssey Press, New York, 1965.
- 7 Brimion, Howard H., The mystic will based on a study of Jacob Boehme, George Allen & LTD London, 1931.
8. Buchier, justus, Philosophical writings of peirce (editor) Dover Publication inc. New York, 1955.
9. Cassirer, Ernst, An essay on man Betam Books, 1970.
10., The myth of the state, New Haven, Yale University Press, 1946.

الترجمة العربية للدكتور أحمد حمدي محمود بعنوان الدولة والأسطورة مراجعة
أحمد خاكي الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥.

11., The Philosopy of Symblic forms, Vol. Ll Translated by Ralph Manhelm, New Haven, Yale University Press, 1955.
12., Givanni Pico della miranola, Journal of the history of ideas, vol. Lll, 1942.
13. Copleston, Frederick, A History of Philosophy, Mediaeval philosophy Vol 2 Image Books, 1962.
14. Durant, will, The story of Philosophy. Garden City Publishing Co., Inc 1943
15. Dupre Louis K The philosophical foundations of marxism. Georgetown University, New York. Harcourt Brace & World. 1966
16. Farrington, B. Greek Science. two volumes, Penguin Books. Middle Sex L944

- 17 Floistad Guttorm, Philosophy of science (editor) martinus Nijhoff publishers The Hague Boston, London. 1982
- 18 Feinberg. J and others. Philosophy and Human Condition (editors) Prentic-Hall, inc, 1980
19. Galfie, W. B. Peirce and Pragmatism Penguin Books 1952
20. Hegel, G W. Hegel's Lectures on The History of Philosophy Translated From the German by E S Haldane, Volume 1 New York, The Humanities Press, Inc. London Routledge, Kegan Paul LTD 1955
21. Harkheimer, M. and Theodor W. Adorno. Dialectic of Enlightenment, translated by John Cumming, Verso edition, 1977.
22. Jaspers, Karl, Way to Wisdom, translated by Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1960.
23. Kolakowski, Leszek, Positivist Philosophy. Penguin Books. 1972.
24. Lomont, Corliss, Humanism as a Philosophy, Philosophical Library, Inc, New York, 1949.
25. Levi-Strauss, Claude, The Savage mind, (Chicago) University of Chicago Press. 1966.
26., Myth and meaning Schocken Books New York, 1979.
27. Manning, D. J. The Form of Ideology George Allen & Unwin, 1980.
28. Mannheim, Kari, Ideology and Utopia, London, Kegan Paul, 1940.
29. Macquarrie, Existentialism, Penguin Books, London, 1977.
- الترجمة العربية للكتاب للدكتور إمام عبد الفتاح إمام مراجعة د. فؤاد زكريا. سلسلة عالم المعرفة تحت رقم ٥٨.
30. Marcuse, Herbert, An essay on Liberation Beacon Press, Boston, 1969.
31., Negations with translation from German by Jermy J. Shapiro Beacon Press. Boston, 1968.
32. Marias, Julian, History of Philosophy. Translated from Spanish by Stanley Appelbaum and Clarence C. Stowbridge Dover Publications, Inc. New York 1967.
33. Marks, Robert W. The Meaning of Marcuse, Ballantine Books. New York, 1970.
34. Marx, Karl, Early Writings. translated and editor by T B Bottomore and a new forward by Erich Fromm, McGraw-Hill Book Company. 1963

35. Mitcham, Carl, what is the Philosophy of Technology
International philosophical Quarterly, March, 1985
36. More, E. C., American Pragmatism, Peirce, James and Dewey,
New York, Columbia University Press, 1960.
37. Morris, Charles, Pragmatism and Logical Empiricism, The
philosophy of Rudolf Carnap edited by Paul Arthur Schilpp 1963
38. Novack, George, Pragmatism Versus Marxism, Pathfinder Press,
Inc, New York. 1975
39. Passmore, J. A. Hundred Years of Philosophy, Penguin Books,
1984.
40. Peirce, C., Collected Papers of C. S. Peirce. Two Volume in one
edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss The Belknap
press of Harvard University Press, 1958.
41. Perry, R. B. William James, Indiana University Press, 1958.
42. Ruggiero, Guido de modern Philosophy, Howard Hannany and R,
G. Collingwood, George Allen and Unwin LTD London 1921.
43. Whitehead, A. N. Science and the modern world. The Free Press
Press, A Division of MacMillan, Publishing Co., Inc. New York,
1977.
44. Smith, J. E., Purpose and thought. The Meaning of Pragmatism.
New Haven, Yale University, 1978.
45. Whiteley, C. H. An Introduction to metaphysics. The Harvester
press Sussex. 1977.
46. Vazquez, A. S. The Philosophy of Praxis. Translated by Milke
Gonzales Martin Press, London, 1977.
47. Zeller, Edward, Outlines of the History of Greek Philosophy.
Thirteenth edition revised by Dr. Wilhelm Nestle Translated by L
R. Pinner. Dover Publications, Inc. New York, 1980.

محتويات الكتاب

صفحة	الموضوع
٧	مقدمة الطبعة الأولى
٩	مقدمة الطبعة الثانية
١١	تقديم
١٣	الفصل الأول: نقد الوعي الأسطوري
	الفصل الثاني: الفلسفة اليونانية والبدايات الأولى نحو استقلال الفكر بذاته.
٥١	
٧٧	الفصل الثالث: الآفاق الأسطورية للفلسفة الأوربية في العصور الوسطى.
٨٩	الفصل الرابع: ملامح عامة عن الفلسفة الإسلامية تجاه التمرّد على الجمود الأسطوري.
	الفصل الخامس: من مظاهر يقظة الوعي الأوربي في الفلسفة الحديثة.
١٠٣	
١٣٧	الفصل السادس: دلالة الفعل بين الماركسية والبرجماتية والوجودية.
	الفصل السابع: الوضعية المنطقية وتوحيدها بين الأسطورة والنظرة الفلسفية التقليدية.
٢٠٥	
٢٣٣	الفصل الثامن: حول أسطورة التكنولوجيا وصولاً إلى المعلوماتية.
٢٧٤	المراجع العربية.
٢٧٨	المراجع الأجنبية.

نعم بحمد الله

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة

تليفاكس : ٥٣٥٤٤٣٨ - إسكندرية

هذا الكتاب

في عصر المعلومات تتداخل وتتشابك وتتفاعل وتمتزج بل وتختفى وتتلاشى الحدود بين الثقافات والحضارات والدول والشعوب والمجتمعات . تختفى حقائق التاريخ وثوابته ويتبدى عالم جديد له ملامحه الخاصة المتفردة ، هو حقيقة من صنع الإنسان ، لكنه فى صورته العامة يبدو وكأنه فى موقع التعارض مع كل ما هو إنسانى .

بل يبتدى وكأنه محاولة لفرض عالم لا إنسانى عليه . ولعل هذا العالم الجديد هو أقرب إلى الأسطورة منه إلى العقل .

وهنا يأتى دور الفلسفة فى كشف العمق الذى كثر ما يتخفى وراء العديد من المبادئ النبيلة .